This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

THE LIBRARY
OF THE

PERIODICAL ROOM
CLASS 205
BOOK R325

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

p. 102 Complete in shelf

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

UNIV. OF MINNESOTA RECEIVED AUG 21 1931 LIBRARY

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et **Paul ALPHANDÉRY**

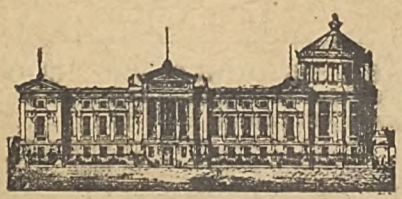
Membre de l'Institut
Conservateur des Musées
Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

PR. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, G. FOUCART
A. FOUCHER, MAURICE GOGUEL, CH. GUIGNEBERT, ISRAEL LÉVI
SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS
A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET
CH. PICARD, A. REBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

TOME CII. — Nos 4-5-6. — Juillet-Décembre 1930



PARIS (6e)
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28

1931

Digitized by Google

SOMMAIRE

CH. PICARD. **Les apprêts de l'ordination du Galle, d'après une terre cuite d'Odessa.**

G. MARCY. **Origine et signification des tatouages de tribus berbères.**

V. J. LAROCK. **Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés primitives** *(troisième et dernier article)*.

R. MAUNIER. **Benjamin Constant historien des sociétés et des religions.**

J. TOUTAIN. **L'histoire des religions aux Congrès d'Alger.**

M. GOGUEL. **Adolf von Harnack.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes rendus.*

1° H. DE GENOUILLAC. Textes religieux du Louvre (R. DUSSAUD).

2° H. DE GENOUILLAC. Hymnes sumériens en l'honneur des rois d'Isin, Idin-Dagan et Lipit-Istar (R. D.).

3° H. DE GENOUILLAC. Hymnologie sumérienne (R. D.).

4° G. DE JERPHANION. La voix des monuments (R. D.).

5° JEAN EBERSOLT. Orient et Occident (R. D.).

6° HUBERT GRIMME. Die Altsinaitischen Buchstabeninschriften (M. GINSBURGER).

7° L. MASSIGNON. Recueils de textes inédits concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam (H. MASSÉ).

8° E. BENVENISTE. The Persian Religion according to the chief Greek texts (H. M.).

9° Die Königslose (H. M.).

10° ABDOU'L BAHA. Les leçons de Saint-Jean d'Acre (H. M.).

11° H. LAMMENS. L'Islam (H. M.).

12° KURT STULPNER. Der Tote in Brauch und Glauben der Madagassen (G. FERRAND).

II. — *Notices bibliographiques.*

W. GREINERT. Vom Begriff der Religion. — W. BORÉE. Die alten Ortsnamen Palästinas. — Fr. HORST. Das Privilegrecht Jahves. — H. BÉVENOT. Die beiden Makkabaeerbücher. — Hygiene und Judentum. — Festchrift zu Simon Dubnows siebzigstem Geburtstag. — Hespéris, 1926-1928. — LEIGHTON PULLAN. From Justinian to Luther. — C. C. COULTON. Life in the middle ages, t. I. — Fr. MACLER. Les Dew Arméniens-Parsifal. Iconographie daniélique. — MAIMONIDE. Le Guide des Egarés. — R. FAWTIER. Sainte Catherine de Sienne, t. II. — G. SAVONAROLA. Prediche e scritti. — H. GIRARD. Un catholique romantique : Frédéric Ozanam. — C. CLEMEN. Les Religions du Monde. — G. DUMAS. Nouveau Traité de psychologie. — T. COLANI. Discours inédits.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris..... 75 francs
— — — Départements .... 75 —
— — — Etranger ..... 85 —
Un numéro pris au Bureau ..... 22 —

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, Librairie Ernest Leroux 28, rue Bonaparte, à Paris (6e).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : Les demandes en duplicata des n°s non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du n° suivant.

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CENT DEUXIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

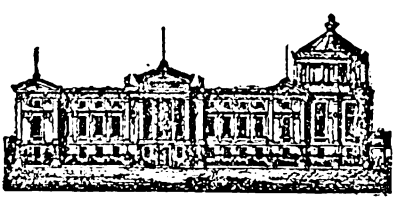
REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

CINQUANTE ET UNIÈME ANNÉE

TOME CENT DEUXIÈME



PARIS (6e)
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28

1931

Digitized by Google

Digitized by Google

Les apprêts de l'ordination du Galle, d'après une terre-cuite d'Odessa

[Pl. 1]

Il n'aurait pas été nécessaire, semble-t-il, de consacrer même une courte note à la statuette de terre-cuite, fort caricaturale, que reproduit la planche I, si les découvertes de la mission américaine d'Olynthos en Macédoine n'étaient venues permettre de la dater, d'en tirer ainsi quelque information utile à l'histoire des religions orientales dans le monde grec.

Grâce à ceux qui m'ont donné connaissance du document, nous pouvons plus ou moins savoir d'où il provient. La terre-cuite a dû être trouvée dans les ruines de quelque cité hellénique de la Russie méridionale, car elle était à Odessa de 1918 à 1921[1]. Elle fut acquise alors par M. Witold Balcer, de Varsovie, qui en reste propriétaire, actuellement. M. le Dr Stefan Przeworski a signalé la figurine à M. R. Dussaud et à moi-même. Je leur dois, ainsi qu'au possesseur, l'autorisation de la faire connaître à mon tour. J'ajouterai que M. St. Przeworski m'a aimablement fourni les deux photographies reproduites, avec divers renseignements matériels que j'ai aussi utilisés.

1) Mme St. F. l'acheta là d'un fonctionnaire russe ; il est possible que l'objet provînt du pillage du Musée ; comme il n'est pas reproduit dans Derevitskiy et Pavlovskiy, *Le musée histor. et archéol. d'Odessa*, fasc. I-II, *Terres cuites*, 1896-1898, Odessa, il serait entré en tout cas après la publication de ce catalogue (renseignements dus à l'obligeance de M. St. Przeworski).

Digitized by Google

A MM. Witold Balcer et St. Przeworski, par ailleurs à M. R. Dussaud, j'adresse ici tout d'abord mes remerciements pour leur bonne grâce.

Les dimensions sont, de 0 m. 096 en hauteur ; larg. max. 0 m. 033 ; la base mesure 0 m. 029 sur 0 m. 024, et en hauteur, 0 m. 007. L'arrière n'est pas travaillé ; il y a des traces de peinture rouge.

En se reportant à la toute récente publication des *Excavations at Olynthus*, Part IV, *The Terracottas of Olynthus found in* 1928[1], on trouvera un document directement semblable : statuette, qui, si elle n'était un peu plus grande (haut. 0 m. 11, larg. 0 m. 04), aurait pu passer pour avoir été fabriquée à l'aide du même moule[2]. Cette terre-cuite d'Olynthos a été décrite par D. M. Robinson, à la p. 86, sous le n° 404 (inv. 522). Sur la planche 46, elle est reproduite à côté de deux autres (404 a et b), *du même moule*, l'une actuellement au Metropolitan Museum de New York (C. 19374 g), l'autre au Musée National d'Athènes (ancienne Collection Roussopoulos, n° 13003[3]). La figurine du Metropolitan Museum avait été trouvée dans une tombe *près d'Athènes, avec un groupe de terres-cuites représentant des acteurs*. L'autre viendrait de Thèbes en Béotie.

Avec le document d'Olynthos et celui d'Odessa, nous avons donc maintenant quatre provenances plus ou moins connues, sur le trajet d'une route conduisant de la Phrygie en Grèce propre, par la Macédoine, ou réciproquement : a) colonie grecque de la Russie méridionale (région d'Olbia ?) ; b) Olynthos ; c) Thèbes ; d) Athènes.

La figurine — j'emprunte ici la description de D. M. Robinson, en modifiant au passage quelques détails sur lesquels

1) Par David M. Robinson, dans les *Johns Hopkins University Studies in archaeology*, n° 12, 1931.

2) Il y a toutefois un trou d'évent à l'arrière de la figurine d'Olynthos : je ne sais si la statuette de Varsovie comporte aussi ce dispositif, dont on ne m'a pas parlé.

3) Ces deux documents sont reproduits pour la première fois par D. M. Robinson.

Digitized by Google

Terre-cuite d'Odessa. Les apprêts de l'ordination du Galle.

Pl. I

Digitized by Google

Digitized by Google

je ne puis m'accorder avec l'éminent érudit américain — paraît presque nue, à l'exception d'un himation jeté en châle sur les épaules, et retombant jusqu'au sol, par derrière, sur les côtés : cette draperie couvre aussi les avant-bras[1]. Pour la coiffure, un indice décisif est fourni par l'existence du bonnet plat, avec bandes retombantes, *coiffure sacerdotale phrygienne*, analogue à celle que portent rituellement les Attis[2], et qui a dû être plus popre aux Galles de Cybèle[3]. Les *couvre-joues* en étoffe se terminaient par un cordon pendant, *visible ici*, et qui permettait au besoin de les nouer sous le menton[4]. Le corps a des caractéristiques que D. M. Robinson avait bien notées, et dont il ne tenait qu'à lui de tirer la conclusion nécessaire. Il offre une exagération volontairement comique, due au développement si adipeux des pectoraux et de l'abdomen projeté en avant : trait qu'on retrouvera toujours dans les arts d'Extrême-Orient[5], et qui par ailleurs, conviendrait à l'indication de l'*eunuchisme* : mais ce n'est pas le cas ici ; j'allais dire... pas encore. — La manière dont tout l'avant du corps est exhibé fait penser assurément, du moins, à ce qu'on connaît de la dénudation volontaire des Attis, ou parfois, par assimilation, de Mithra lui-même[6].

1) Je ne puis affirmer l'existence de « sandales galliques ».

2) Cf. p. ex. Th. Macridy-bey et Ch. Picard, *Attis d'un Metróon de Cyzique*, *B. C. H.*, XLV, 1921, p. 436 sqq. ; cf. notamment, p. 466, pour les comparaisons des garde-joues ; mais Attis a le vrai bonnet phrygien ; cf. aussi le bronze d'Andrinople au Louvre : De Ridder, *Br. du Louvre*, I, p. 72, nº 493, pl. XXXVII.

3) Je distinguerais ainsi le Galle (dr.) de l'Attis (g.), sur la face antérieure de l'autel d'une collection privée anglaise, où l'on a vu justement un autel du culte phrygien : Tillyard, *J. R. S.*, VII, 1913, p. 284 sqq. ; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929, fig. 3 à la p. 53. Le Galle a le bonnet plat et le manteau drapé à l'arrière.

4) C'est le cas pour les officiants — Thraco-*Phrygiens* (et non Perses, à mon avis), — d'un bas-relief d'Erghili, où l'on semble s'être trop pressé de reconnaître un document de l'art d'une école « gréco-persique » ; cf. M. Macridy-bey, *B. C. H.*, XXXVII, 1913, pl. VIII, p. 348 sqq. (cf. le détail de la fig. 4, p. 351, pour l'arrangement de la mentonnière).

5) On comparerait l'adiposité excessive de certaines figures de l'art chinois ; cf. p. ex. Daisy Goldschmidt, *l'Art chinois*, 1931 (émaux blancs du Fou-Kien, XVIIIe s. : fig. 102 à la p. 191).

6) Cf. sur cette particularité commune aux deux cultes, l'article cité ci-dessus, n. 2 : 466.

Digitized by Google

Les détails de la face, glabre et bouffie, sont bien modelés : les yeux sont souriants, la bouche entr'ouverte, montrant n peu les dents. Je n'irais pas jusqu'à écrire avec D. M. Robinson : « There is a smile of *ecstasy* on the face. » Mais le type dénote une bonhomie comique, qui se retrouve pour tous les exemplaires jusqu'ici connus de la figurine, et qui, par conséquent, a été un trait de physionomie cherché.

Je me sépare de l'interprétation récemment donnée à propos de la terre-cuite d'Olynthos, en ce qui concerne le détail le plus scabreux. D. M. Robinson, qui croyait à tort et si étrangement, soit à un hermaphrodite, soit à un « acteur mâle jouant le rôle de quelque adorante féminine du phallos » (voire à une « femme enceinte » !), a écrit : « In the right hand is held *a phallus*, and the left hand holds the end of a phallus which is *attached* with testicles and pubic hair to the body beneath the abdomen. » — Mais l'objet tenu dans la main droite, n'est pas, à mon sens, *quod dicere nolo*. On peut écarter tout à fait cette singulière exégèse, d'après la figurine d'Odessa, et mieux encore d'après les trois autres de la planche 46, d'*Olynthos*, plus nettes, plus grandes. L'objet tenu est arrondi, non cylindrique. Je croirais donc reconnaître plutôt un *silex* poli, en forme de « coup de poing » : un de ces instruments peut-être néolithiques, dont les servants de Cybèle avaient fait, pour l'éviration, des couteaux rituels[1]. Il ne s'agit pas non plus, selon moi, pour le reste, d'un « ornement » *postiche*, et rattaché : comment le serait-il, puisque D. M. Robinson a admis, ce qui est probable, que ventre et bas-ventre étaient nus? — Or, la main gauche écarte à dessein ce qui pouvait ici gêner pour une brutale opération volontaire[2], du genre

1) H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, 1912, p. 296, et F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, n. 13, p. 222 ; n. 39, p. 225 ; dans certains cas, on utilisait un simple tesson de poterie (Graillot, *l. l.*).

2) On ne songera pas souvent à la circoncision, qui ne se faisait pas, d'ailleurs, à l'âge adulte ; seuls, les Galles s'opéraient eux-mêmes : Cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 293 sqq. ; F. Cumont *l. l.*, n. 39, p. 225.

Digitized by Google

de celle dont un métragyrte donna aux Athéniens, au moment des apprêts de la guerre du Péloponnèse (415), le répugnant et inopiné spectacle[1]. Nous savons quelle publique indignation ce geste put exciter ; mais le fanatique puni, il n'en fallut pas moins faire amende honorable, humblement, officiellement, à une déesse étrangère, dont c'était là le spécial rituel d'ordination : « Après l'abbation et l'oblation des organes virils, constate M. F. Cumont, ... le Galle, vêtu d'une longue robe de femme, ne vivait plus que par le culte et pour le culte[2]. »

La trouvaille d'Olynthos a cet intérêt, singulier, de nous donner une date pour la figurine-type. Celle-ci est, au plus tard, de la première moitié du IVe s., puisque la ville de Chalcidique fut rasée en 348 par Philippe II le Macédonien, ses habitants étant alors réduits en esclavage. Or, *avant cette catastrophe*, le modèle du *Galle s'apprêtant à la castration* était devenu ironiquement populaire, et on le reproduisait industriellement, ainsi que le montrent les répliques d'Athènes ou de New York[4]. Il était connu, répandu, d'Odessa à l'Attique ! Encore doit-on bien indiquer que les quatre exemplaires mentionnés ici ne représentent, sans doute, qu'un bien faible résidu archéologique... Sans doute trouverait-on déjà dans les collections des musées, ici ou là, de quoi ajouter plus ou moins à la documentation de D. M. Robinson, et à la mienne.

Pour l'interprétation, je crois qu'on peut préférer mes conclusions à celles de D. M. Robinson. Il n'y a ici certes, nulle trace d'hermaphroditisme véritable[3]. Et il n'y avait guère non plus à penser à Baubôn (voire Baubô !), dont j'ai dit ici même le véritable caractère[4], si défini. Nous devons ranger la

1) Plutarque, *Nicias*. 13. Le Galle s'était émasculé *avec une pierre*, sur l'autel des Douze dieux.

2) D. M. Robinson signalait aussi une terre cuite de la Pinacothèque de Munich, case 38, avec tête différente ; *l. l.*, p. 87.

3) Dr P. Richer, *Le nu dans l'Art, l'art grec*, 1926, p. 291 sqq. a étudié anatomiquement cette tare (cf. p. 304 sqq.) et ses caractéristiques, qui ne se rencontrent pas ici

4) *RHR.*, XCV, 1927, p, 220-255.

Digitized by Google

statuette parmi les représentations, déjà plus que réalistes, de Galles phrygiens ; à ce titre, et pour la date représentée[1], la pièce est d'un mérite assez rare.

J'ai souligné l'intérêt spécial de la découverte, pour la figurine du Metropol. Museum, venue d'une tombe des environs d'Athènes, *où étaient d'autres statuettes d'acteurs*. Nous recueillons, grâce à elle, deux éléments d'information intéressants : d'abord sur le rôle apotropaïque donné à ces singulières amulettes d'outre-tombe, ce qui ne nous surprendra pas trop. — Ensuite, et surtout, on notera qu'il s'agit de *types de théâtre* ; et qu'ainsi, dès la première moitié du IVe s., sans doute avant[2], on avait hissé sur les tréteaux de la Comédie ancienne, puis moyenne, les Galles de la Grande mère phrygienne. — Fait capital !

C'est que la répugnance instinctive des Grecs — des Athéniens, notamment — pour les pratiques des fanatiques d'Asie-Mineure n'avait pas tardé à se traduire en raillerie théâtrale et caricature plastique ; depuis que Cybèle, venue des hauts-plateaux d'Asie par la route continentale que nos terres-cuites jalonnent, — et sans doute avec les métèques, les contingents d'esclaves introduits de plus en plus dans Athènes ! — s'était fait une place officielle à l'Agora, à côté d'autres divinités féminines d'importation, qu'il fallait bien respecter plus ou moins, extérieurement[3] : son hypostase Cotyto, par exemple, divinité thrace déjà connue d'Eschyle, et l'Artémis-Bendis descendue du même pays nordique, μεγάλη θεός, dont les mystères exotiques s'associaient aux

1) Cf. le Galle de Lanuvium, au Capitole, J. Carcopino, *Mél. Ec. Rome*, XL, 1923, p. 237, et F. Cumont, *Les religions orientales*, pl. II, 1 à la p. 50.

2) Dès le temps d'Alcibiade, Eupolis raillait, comme on sait, les *Baptai* de Cotyto, la Cybèle thrace (cf. ci-après). M. H. Graillot a cité justement, p. 24, le fragment 95 d'Antiphane où les métragyrtes sont traités « d'engeance la plus détestable de toutes ».

3) Périclès s'occupa lui-même du Métrôon de l'Agora, dépôt d'archives officiel au IVe s. : la statue de culte était là d'Agoracrite de Paros, élève de Phidias. Le Métrôon d'Olympie est tout au plus des dernières années du Ve s. : *Olympia, Bauwerke*, p. 39 sqq.

Digitized by Google

Colylia[1]. La parodie la plus caustique n'a épargné, en Grèce propre, aucune de ces divinités étrangères ; ne se glissait-elle pas victorieusement jusque dans le *téménos* des religions les plus étatistes : au Cabirion de Thèbes[2], et dans l'Éleusinion principal d'Attique[3] ?

De Thèbes à Athènes, où Cybèle eut ses autels, ses orgéons et ses thiases, et où l'on vit progresser sa mystérieuse faveur, ceux des railleurs qui n'osaient pas trop s'en prendre à la Grande Mère elle-même créèrent — pour la scène des Dionysies ἐν ἄστει sans doute, ou des Lénéennes, — le type mollement orgiastique de ces Galles déjà obèses, de ces μητραγύρται, pélerins faméliques et mendiants, auxquels la Comédie ancienne avait commencé de prêter les plus répugnantes et outrancières exhibitions. La malice des coroplathes servait discrètement le zèle des misonéistes, et vengeait à sa guise le piétisme national, par la satire flegmatique des servants des « nouveaux dieux », tant reprochés à Socrate[4].

Les quatre terres-cuites d'Athènes, de Thèbes[5], d'Olynthos[6], et de la Russie du Sud[7], — *semblables*, et qui peuvent nous montrer, si comiquement, les apprêts de l'ordination sanglante du Galle pour la consécration au dieu émasculé, —

1) Cf. les *Lemniennes* d'Aristophane (fragm.).

2) On connaît les vases du Cabirion ; cf. E. Lapalus, *Rev. archéol*, 1930, II, p. 65 sqq.

3) Il y a au musée d'Éleusis de très curieuses terres — cuites caricaturales *provenant du hiéron* même, et qui attendent d'être publiées.

4) Cf. en dernier lieu, E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe s. av. J.-C.*, 1930, p. 71 sqq.

5) Le culte thébain de Cybèle semble avoir remonté assez haut ; dans la cité de Cadmos, la Mère des dieux aurait dû son temple à un songe de Pindare, que confirmèrent les exégètes delphiques ; H. Graillot, *l. l.*, p. 22.

6) La Macédoine resta à l'époque hellénistique et romaine un centre important du culte de Cybèle et d'Attis : cf. pour Amphipolis, P. Perdrizet, *BCH*, XXI, 1897, p. 519 sqq. ; *Cultes et mythes du Pangée.* p. 86, n. 1 ; Fr. Winter, *Die ant. Terrakotten*, III, II, *Die Typen*, p. 371 sqq. ; pour Philippes et Thasos, Ch. Picard, *RHR*, LXXXVI, 1922, p. 117 sqq. ; et *id.*, brochure 1922, p. 78 sqq.

7) M. Fr. Cumont, en sa magnifique étude déjà citée sur les *Religions orientales dans le paganisme romain*, traitant des cultes de l'Asie Mineure (p. 43 sqq.), a signalé à propos de l'expiation sanglante des Galles, que certains dissidents russes offrent encore aujourd'hui le sacrifice de leur virilité : cf. p. 47, n. 14 (à la p. 222-223).

Digitized by Google

jalonnent comme en retour, on le voit, la route d'importation du culte qu'elles ont raillé ; elles témoignent toutes de la protestation ironique renvoyée au loin (jusqu'à Cyzique et Pessinonte !) de la cité de Pallas, contre la frénésie sanglante qui accompagna toujours l'extatisme endémique de la Phrygie[5].

15 mars 1931.

Ch. PICARD.

(5 F. Cumont, *l. l.*, *ibid.*, n. 13 et 15.)

Digitized by Google

Origine et signification des tatouages de tribus berbères

Des travaux nombreux ont déjà été consacrés à l'étude des tatouages indigènes de l'Afrique du Nord. On a soutenu, en vue de les interpréter, de multiples thèses, toutes défendues avec un égal bonheur dans leur raison d'être, sinon toujours absolument incontestables dans le bien fondé de leur généralisation. La diversité même de ces thèses empêche en effet de tenir pour décisive aucune des solutions présentement intervenues. Un rapide examen des opinions divergentes émises sur ce sujet va nous permettre, au reste, de nous en convaincre.

Pour les uns la pratique du tatouage s'analyserait essentiellement en un rite de magie prophylactique et le tatouage lui-même ne serait, selon l'expression très suggestive usitée par Doutté, qu'une simple « amulette permanente » consistant en un stigmate tégumentaire approprié[1]. Par une association de concepts toute naturelle dans la mentalité des primitifs, le tatouage prendrait par la suite la vertu efficace d'un remède destiné à guérir après coup le mal que l'on n'a pu tout d'abord éviter grâce aux procédés subtils de la magie préventive ; il se transformerait ainsi en un tatouage thérapeutique. Les partisans de cette première thèse n'en admettent

1) E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, p. 149.

Digitized by Google

pas moins d'un accord unanime la valeur ornementale du tatouage, trop évidente dans la grande extension qu'il acquiert chez les femmes de certaines tribus nomades — ce que Bertholon et Chantre ont compris sous la désignation heureuse de « tatouage envahissant[1] » — mais on n'y voit qu'un dérivé de son emploi prophylactique originel, et le tatouage décoratif est conçu comme procédant d'un abus de technique, d'une sorte de contagion progressive du signe qui finit par gagner presque toute la surface du corps. Ce dernier point de vue en particulier, a été soutenu avec beaucoup d'autorité par M. le Dr Herber à propos des tatouages marocains[2]. Il octroie trop de place, à notre sens, au simple procédé opératoire et n'atteint pas ainsi le tréfonds du problème, l'aspect technique de celui-ci étant évidemment secondaire ; mais l'explication demeure néanmoins très intéressante pour l'étude formelle des éléments stylisés du décor entrant dans la composition des tatouages ornementaux.

D'autres auteurs, et c'est le cas parmi eux de R. Smith[3], Michaux-Bellaire[4], Salmon[5], Bertholon et Chantre[6], ont surtout recherché dans le tatouage une marque ethnique, un emblème caractéristique d'un groupement social plus ou moins vaste, clan, fraction ou tribu. Ils ont accumulé à dessein dans leurs études les exemples de la variation du motif tatoué avec l'origine du sujet considéré. Bien souvent ces indications gagneraient à comporter des détails morphologiques plus précis et à s'appuyer sur une enquête plus extensive et plus serrée ; telles quelles elles suffisent déjà pour asseoir l'hypothèse ainsi tirée d'une première réunion de ces documents.

Si marque ethnique il y a en réalité, et appelée à jouer ce

1) Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques et ethnographiques en Afrique du Nord*, I, p. 489.

2) J. Herber, *Origine et signification des tatouages marocains*, in *l'Anthropologie*, XXXVII, p. 517 et sqq.

3) Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, p. 250.

4) Michaux-Bellaire et G. Salmon, *Les tribus arabes de la vallée du Lekkûs*, in *Archives berbères*, Paris, Leroux, IV, p. 92.

5) G. Salmon, *Une tribu marocaine : les Fahciya*, *ibid*, I, p. 175.

6) Bertholon et Chantre, *op. cit.*, p. 468 et sqq.

Digitized by Google

rôle pratique d'une enseigne de groupe, la complexité du motif tatoué et son étendue corporelle, tout en étant assez grandes pour se plier à la mise en jeu de combinaisons linéaires multiples, ne doivent pas toutefois s'exagérer de façon telle que le sens dudit motif ne puisse être aisément saisi du premier coup d'œil. Cette raison d'élémentaire bon sens nous amène donc à penser que le tatouage ethnique, s'il existe en effet, est nécessairement localisé, peu chargé dans ses lignes, c'est-à-dire « discret » suivant l'expression inaugurée par Bertholon et Chantre[1], et enfin situé bien en vue, sans doute limité au visage. C'est assez dire que le « tatouage envahissant » ne peut pas être tout entier un tatouage ethnique et qu'il s'y adjoint, selon toute probabilité, des scarifications prophylactiques ou thérapeutiques plus ou moins disséminées, associées d'autre part à de vastes ensembles de pure portée décorative.

En somme, le problème n'apparaît guère justiciable que de solutions d'espèces adaptées à des cas individuels. Du moins n'est-il pas interdit de tenter de dégager ici quelques-uns des principes logiques destinés à faciliter la recherche de ces solutions. En ce faisant nous ne prétendons point aboutir à formuler des conclusions définitives, tout au plus voudrions-nous proposer une orientation nouvelle dont l'expérience seule pourra infirmer ou confirmer la justesse ; mais, puisqu'aussi bien le procès est demeuré pendant, rien n'empêche de le reprendre dans un esprit de synthèse en visant à concilier les diverses théories en présence sur la base des travaux importants déjà réalisés jointe au modeste appoint de quelques observations personnelles. La conciliation ainsi envisagée ne peut être poursuivie, nous semble-t-il, que sur le plan d'une classification spécifique des tatouages, tenant compte à la fois de la nature du motif représenté et surtout de son emplacement corporel. On ne paraît pas jusqu'ici avoir attaché à cette localisation corporelle du tatouage tout l'intérêt qu'elle mérite : nous verrons tout à l'heure à quel point cette notion capitale,

1) Bertholon et Chantre, *op. cit.*, p. 489.

Digitized by Google

aidée des ressources de l'analyse philologique, permet d'élever le problème et d'en élargir considérablement la compréhension.

Nous commencerons en premier lieu par soumettre à un examen critique les arguments empruntés avant nous aux modalités de la technique opératoire ; nous serons amenés, chemin faisant, à en montrer toute la fragilité et à faire ressortir par là même l'absolue obligation où l'on se trouve d'élire un critérium différent ; l'identification morphologique des motifs représentés nous fournira alors l'occasion de proposer une base d'enquête plus solide dont nous éprouverons sur le champ la valeur en l'appliquant à la solution d'un certain nombre de questions d'ethnographie nord-africaine demeurées jusqu'à présent fort discutées.

Nous espérons ainsi parvenir, en terminant, à faire entrevoir toute l'ampleur historique revêtue jadis par cette question des tatouages indigènes dans le domaine social et religieux de l'Afrique du Nord.

I. — Les arguments dérivés de la technique

A) *Le tatouage mutilation sanglante*

Il était naturel que le côté technique du tatouage attirât dès l'abord et retint l'attention des chercheurs, en sollicitant de leur part une interprétation magique ou médicale dérivée du caractère sanglant de l'opération en même temps que de l'universalité de sa pratique en un milieu social donné.

Gobert, à propos des tatouages tunisiens, pense avoir trouvé l'explication de ces particularités dans la valeur mystique efficiente de l'effusion sanguine [1]. Selon lui « le tatouage est un procédé de la magie populaire. Il sert à fixer le souvenir et l'activité des œuvres de sang ». Dans le même sens Doutté observe que le tatouage « avait probablement à l'origine une

1) Gobert, *Notes sur les tatouages des indigènes tunisiens*, in *L'Anthropologie*, t. XXXVII, p. 57.

Digitized by Google

signification magique[1] », et Laoust précise qu'il a pu se présenter tout d'abord « comme un rite d'initiation[2] ».

Aucun de ces trois auteurs ne songe à nier le but ornemental du tatouage chez certains adultes ; Gobert en vient même à distinguer à cet égard entre différents types : « les grands tatouages, dit-il, ne sont plus aujourd'hui que des ornements corporels[3] ». Toutefois l'interprétation magique domine et c'est elle qui pousse Doutté à conclure : « bien qu'il (le tatouage) soit aujourd'hui avant tout un ornement, il y a encore cependant de nombreux cas dans lesquels on le considère comme ayant une vertu magico-médicale. Le tatouage est, ou du moins était originairement une amulette permanente[4] ».

Le Dr Herber a tiré toutes les conséquences pratiques de cette conception pour construire une théorie magicomédicale de la décoration tégumentaire, basée sur un nombre considérable d'observations personnelles portant sur des sujets marocains des deux sexes. Il commence par contester le point de vue soutenu par Gobert. D'après lui l'hémorragie provoquée par les scarifications, est moins une fin que la rançon d'une « faute de technique » imputable à un opérateur maladroit : « on peut dire du tatouage, comme du vaccin jennérien, qu'il prend d'autant mieux que l'hémorragie a été moins prononcée[5] ». La valeur du tatouage prophylactique résiderait donc avant tout pour cet auteur dans sa vertu figurative, opinion d'un médecin très intéressante à noter en passant pour en tirer dans un instant profit.

Le Dr Herber ne s'en tient pas à cette critique d'interprétation ; il développe son idée propre en montrant la filiation technique qui unit le tatouage ornemental au simple tatouage magico-médical. Sur ce point, l'argumentation mise en œuvre ne nous paraît pas pouvoir être réfutée.

1) E. Doutté, *op. cit.*, p. 149.
2) E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, Challamel, 1920, p. 140.
3) Gobert, *op. cit.*, p. 63.
4) E. Doutté, *op. cit.*, p. 149.
5) J. Herber, *op. cit.*, p. 517.

Digitized by Google

Mais, quelle que soit la vertu réelle plus ou moins contestable de l'effusion de sang, on peut remarquer qu'aucune des deux théories considérées n'est inconciliable en soi avec la thèse du tatouage-marque ethnique : on peut très bien comprendre celui-ci comme ayant été à l'origine la figuration imagée d'un totem de groupe, et l'hémorragie légère qui se produit lors du tracé du dessin, comme répondant à un rite de fraternisation par le sang, dont les sociétés primitives nous offrent maint exemple[1], et qui aurait visé à identifier mystiquement l'individu tatoué avec le totem ancêtre de son clan. Par là c'aurait été en même temps un rite de passage destiné à réaliser l'intégration de l'individu dans le clan et à marquer son initiation au culte ancestral.

D'autre part, si l'on envisage quelle peut bien être la forme d'un tatouage thérapeutique ou prophylactique, on est amené à conclure à une certaine simplicité du dessin, que confirment en effet les observations poursuivies par le Dr Herber. Cette simplicité même du motif thérapeutique en rend l'identification assez aisée dans la plupart des cas. Elle ne s'oppose point, du reste, à une interprétation figurée dont le sens primitif, avec le temps, se serait plus ou moins obscurci. On pourrait en voir une ébauche de preuve dans une légende recueillie en Tunisie par Bertholon et Chantre d'après laquelle les indigènes appartenant aux tribus qui ont été jadis romanisées « portent tous un tatouage en croix[2] ». Doutté signale également un rite d'amulette curative écrite par le malade sur sa propre peau, et qui peut nous aider dans une certaine mesure à saisir la genèse technique de ce type de tatouage[3]. Il est légitime d'émettre l'hypothèse que la croix + et le tiret vertical |, qui forment si souvent les éléments composants du motif, recouvrent par occasion les lettres t et n empruntées à l'alphabet lybique sans doute par le détour de l'alphabet « tifinâgh » où ces deux lettres se sont

1) E. Doutté, *op. cit.*, p. 451.
2) Bertholon et Chantre, *op. cit.*, p. 486.
3) E. Doutté, *op. cit.*, p. 165.

Digitized by Google

conservées[1]. Bien entendu, nous nous garderons d'étendre cette dernière interprétation ; le procédé pictural qui consiste à tracer sur l'épiderme un tiret ou un signe cruciforme est trop naturel en soi pour ne pas trouver, dans la généralité des cas, son explication directe dans la simple fantaisie de l'exécutant.

L'emplacement corporel du tatouage thérapeutique ou prophylactique semble aussi bien caractérisé : il occupe le plus souvent la pointe ou les ailes du nez, les pommettes, l'angle externe de l'œil, plus rarement le front à l'inter-sourcilier ; garnit tantôt le dos de la main, la commissure du pouce, les phalanges des doigts, et tantôt la base du talon, la face externe du bras, la région du sternum, voire même, avec plus de discrétion, le pubis chez certaines femmes. En somme, c'est un type de tatouage qui se laisse assez aisément identifier, qu'il se trouve ou non juxtaposé à des types différents. Nous inclinerions volontiers à croire que la plupart des tatouages portés par les hommes soit à la main soit au visage sont simplement ou thérapeutiques ou prophylactiques.

Quant à la question restante de savoir si le tatouage ornemental est ou non antérieur en date au tatouage magico-médical, elle doit être réservée. Le mobile esthétique auquel le premier a pour tâche essentielle de satisfaire, apparaît à l'aube de toute vie sociale. Les deux sortes de tatouages répondent chacune à des tendances humaines distinctes et qui ont coexisté de tous temps ; il semble bien hasardé de vouloir établir entre elles une chronologie relative.

B) *Emploi d'un instrument magique*

L'instrument employé par l'opérateur pour pratiquer la scarification varie avec les localités observées ; depuis le scalpel, la lancette ou le faisceau d'aiguilles usités par le

1) Il est en effet assez curieux d'observer que le seul tatouage porté par les Touareg sur le front ou au dos de la main, est une croix à quatre branches égales, signe qui, dans leur alphabet, correspond à la lettre t (cf. DUVEYRIER, *Les Touareg du Nord*, Paris, 1864, p. 414).

Digitized by Google

tatoueur tunisien, et grâce auxquels celui-ci réalise de vastes ensembles doués d'un réel cachet artistique, jusqu'à la simple aiguille ou à l'épine de cactus[1] de la tatoueuse marocaine, il n'y a que des degrés résultant du perfectionnement technique. L'usage de l'aiguille semble toutefois fondamental. Or il n'est pas douteux que la valeur efficace du stigmate tégumentaire puisse tenir dans une certaine mesure, à l'emploi pour son obtention d'un instrument plutôt qu'un autre. On sait, d'autre part, quelle est la vertu magique de l'aiguille animée d'un pouvoir funeste[2] dont il se peut qu'on ait cherché par ce moyen à s'approprier quelques bribes, ou plus simplement à détourner de soi la menace redoutée. Le Dr Herber a souligné dans cette pensée, l'emploi technique ainsi fait de l'aiguille, sans d'ailleurs autrement insister sur ce point.

Sans écarter l'hypothèse, on peut objecter à son encontre qu'elle sollicite un peu trop la nécessité où se trouve le tatoueur de faire appel à un arsenal opératoire très restreint : pour lui le choix n'existe pour ainsi dire pas et ce fait suffit à lui seul à interdire toute conclusion autorisée.

C) *Le choix du pigment*

Le même auteur a cherché dans la nature de la substance utilisée comme pigment, une confirmation nouvelle à sa thèse du tatouage magico-médical. Il distingue trois sortes différentes de tatouages colorés suivant qu'on a recours pour obtenir la coloration au henné, au soufre ou au noir de fumée[3]. Peut-être conviendrait-il d'ajouter à cette liste la poudre à fusil dont nous avons observé personnellement l'emploi chez les Ait Waraîn[4], ainsi que le suc végétal d'un certain nombre d'herbes entrant pour une part plus ou moins grande dans la composition de l'ingrédient qui sert à frotter

1) E. Michaux-Bellaire et G. Salmon, *op. cit.*, p. 95.
2) Cf. notamment sur ce point : E. Destaing : *Interdictions de vocabulaire en Berbère*, in *Mélanges René Basset*, Paris, Leroux, 1925, p, 219 sq.
3) J. Herber, *op. cit.*, p. 518.
4) G. Marcy, *Une tribu berbère de la Confédération Ait Waraîn, les Ait Jellidasen*, in *Hesperis*, Paris, Larose, 1929, 1er trim., p. 125.

Digitized by Google

la région opératoire. Sous le bénéfice de cette addition on ne saurait contester l'utilisation magique courante des trois substances d'abord énumérées, bien qu'il ne soit pas toujours facile de trancher entre l'emploi médical et l'emploi magique. Le henné a des propriétés médicinales certaines ; c'est un astringent et un vulnéraire très connu, dont il est fait au Maghreb nombre d'applications thérapeutiques[1] ; mais nous pensons, contrairement au Dr Herber, que cela n'exclut pas sa valeur magique dans le tatouage. D'autre part, c'est s'avancer beaucoup, semble-t-il, de considérer l'utilisation du noir de fumée comme capitale dans l'espèce qui nous occupe ; la suie y apparaît toujours en effet associée à plusieurs autres substances[2]. On ne peut enfin perdre de vue que le but du tatouage est l'exécution d'une marque indélébile et que le choix est nécessairement limité, d'un pigment à la fois tenace à l'usage et inoffensif pour la santé du patient.

D) *La personnalité du tatoueur*

On semble d'une manière générale, avoir accordé peu d'attention à la personnalité du tatoueur. Il est rare que l'opérateur soit un homme. Le seul cas où on l'observe, en Tunisie, paraît à tout le moins suspect du fait qu'il s'agit d'un professionnel ambulant[3]. Il resterait à savoir jusqu'à quel point on ne se trouve pas là en présence d'un phénomène d'importation d'une technique étrangère, peut-être européenne, juxtaposée à la vieille technique indigène de tradition locale[4]. Un passage de Gobert, situé un peu plus loin, semble indiquer, à propos de l'emplacement corporel des tatouages, que l'auteur a pu dans une certaine mesure confondre ces deux techniques essentiellement distinctes[5]. Les études documentées

1) Cf. E. Perrot et L. Gentil, *Sur les productions végétales du Maroc*, Paris, Larose, 1921, p. 89.
2) E. Laoust, *op. cit.*, p. 135.
3) Gobert, *op. cit.*, p. 68.
4) Sur ce point, cf. J. Herber, *Tatouages des prisonniers marocains*, in *Hespéris*, cit. 1925, 3e trimestre, p. 296 et p. 300.
5) Gobert, *op. cit.*, p. 69.

Digitized by Google

du Dr Herber sur le tatouage des prisonniers indigènes marocains et israélites, conduisent au contraire à séparer celles-ci sur des plans tout à fait différents[1].

Mais on doit surtout être reconnaissant à ce dernier auteur ainsi qu'à M. Laoust[2] d'avoir bien mis en relief l'importance de l'intervention constante de la femme dans l'exécution du tatouage de tribu et le rôle capital qui est joué par la tradition familiale dans l'apprentissage de la technique presque toujours transmise de mère en fille. Toutes les observations, sur les points les plus opposés du Maroc, confirment cette façon de voir et soulignent en même temps l'intérêt local qui semble s'attacher à la conservation des motifs tatoués. Nous aurons au surplus tout à l'heure l'occasion de revenir sur ce sujet.

Le Dr Herber justifie le tatouage comme technique féminine en faisant appel au sens magique de celui-ci mis en parallèle avec le caractère également magique de la femme chez tous les primitifs[3]. On peut élever à l'encontre de cette thèse la grave objection que la femme est, en pays berbère, la détentrice normale de toutes les techniques industrielles : vannerie, tissage, poterie sont bien souvent son affaire exclusive sans aboutir cependant pour cela à la production d'objets de magie[4]. Il serait, au contraire, surprenant que le tatouage qui comporte lui aussi un large côté d'habileté technique, fit précisément exception à cette règle de la répartition sexuelle des tâches en pays berbère.

1) J. Herber, *Tatouages des prisonniers marocains (Arabes, Arabisés et Berbères)*, *cit.* ; *ibid.*, *Tatouage des prisonniers marocains (Israélites)*, in *Hespéris*, 1926, 4e trimestre, p. 423.

2) *Ibid.*, *Tatouages des prisonniers marocains*, *cit.* 1925, p. 295 ; et E. Laoust, *op. cit.*, p. 139.

3) *Ibid. Origine et signification des tatouages marocains*, *cit.*, p. 520.

4) Cf. G. Marçy, *Le mariage en droit coutumier zemmoûr*, in *Revue algérienne de législation et de jurisprudence*, Paris, juin 1930, p. 77.

Digitized by Google

II. — Les arguments linguistiques. — Le tatouage marque de clan

L'analyse des circonstances opératoires ne nous permet pas d'atteindre le fond du problème ; elle nous conduit, comme on pouvait s'y attendre, à cette conclusion décevante qu'une même technique peut correspondre à des fins très différentes et nous engage ainsi à rechercher sur un terrain nouveau des solutions plus éprouvées.

On peut songer à aborder la question du point de vue linguistique. Les termes usités pour désigner le tatouage en général, ne sont certainement pas séparables de séries sémantiques dont l'indication seule peut déjà se révéler instructive.

Une première classe de noms employés par les tribus berbères marocaines : « iḥeddjāmen » (A. Mṭīr, A. Mgīld, Izayān, Ichqern), « išerrāḍ » (Zemmoûr)[1] « ṯišrāḍ » (A. Waraîn, A. Seghroûchen d'Imouzzer), « tiggäz » (A. Seghroûchen du Sud)[2], n'est pas en apparence très concluante. Les expressions relevées font toutes allusion au procédé opératoire ; on peut traduire isolément chacune d'elles par « scarifications ». Une seule est intéressante à détacher la dernière, « tiggäz » ; on n'avait jusqu'ici noté que des termes dérivés de racines arabes, حجم, saigner, ou شرط, inciser, fait normal si l'on songe que le tatouage est surtout en faveur chez les nomades profondément travaillés par l'arabisation, et qu'il est une pratique commune aux deux races. Doutté s'est cru cependant autorisé à conclure de cette constatation que le tatouage « tend à se répandre avec la civilisation arabe [3]». Le terme « tiggäz », dont nous avons observé l'emploi chez les A. Seghroûchen du Sud, et qui répond à la racine berbère « ĕgzi », scarifier, suffit à révoquer en doute le bien fondé de cette affirmation, si l'on pouvait

1) Cf. Laoust, *op. cit.*, p. 139.
2) Notes personnelles.
3) E. Doutté, *En tribu*, p. 77.

Digitized by Google

ignorer par ailleurs que le tatouage en tant que fait berbère remonte historiquement à une très haute antiquité[1].

Il reste, dans une seconde classe, le terme arabe « lusäm » dont l'extension est surtout grande dans toute la région du Soûs et celle du Grand Atlas. R. Smith a remarqué, dans le domaine de la philologie arabe, qu'il est malaisé de séparer du point de vue étymologique la racine de ce mot, W Š M, de l'hébreu « šem », paraissant s'appliquer à l'origine à un « nom de clan », non plus que du vocable arabe « wasm » qui désigne la marque tribale apposée par les bédouins sur les bêtes de leurs troupeaux[2]. Il a ainsi mis en valeur une relation sémantique intéressante d'où l'on peut conclure avec une certaine allure de vraisemblance que le terme « lusäm », au moins en Arabie, a pu tout d'abord correspondre à une « marque de clan » tatouée sur les membres de ce groupe social élémentaire, et analogue aux marques collectives de propriété imprimées sur le bétail.

Aujourd'hui le mot « lusäm » est l'expression arabe technique pour désigner le tatouage facial porté par les femmes, ce qui explique sa diffusion dans le Soûs où le tatouage des hommes est extrêmement rare. L'hypothèse, dérivée de l'étymologie de ce terme, que le stigmate tégumentaire fixé sur le visage des femmes continue encore à jouer chez les Berbères le rôle d'une marque ethnique de propriété, est aisée à émettre. Elle trouve un puissant appui dans la condition juridique de la femme propre à certains groupements nomades, les Brâber notamment : abstraction faite de toute considération de mœurs, la femme brâber est encore traitée sur le plan du droit comme un simple objet mobilier dans le patrimoine de sa famille agnatique. A l'heure actuelle chez les Zemmoûr par exemple, la fille continue à faire partie de la succession de son père défunt et peut être placée pour la valeur de sa dot au lot de l'un des cohéritiers. On ne peut douter à cet égard de

1) Cf. *infrà*, p. 307 sqq.
2) R. Smith, *op. cit.*, p. 248.

Digitized by Google

la survivance dans le groupe central marocain, de la condition servile primitive de la femme berbère. Le fait s'explique assez bien d'ailleurs si l'on réfléchit qu'elle est l'âme industrieuse de la tente, le centre de l'économie familiale presque intégrale réalisée par ces tribus nomades ; toute organisation sociale embryonnaire, parvenue au même stade, offre à notre méditation, des correspondances analogues. Dans ces conditions le principe de l'appartenance exclusive de la femme au clan dont elle est issue se trouve sanctionné par la coutume avec une particulière rigueur ; est-elle mariée, elle retombe irrévocablement, au décès de son conjoint, sous la puissance de sa famille paternelle. En somme, pour le Brâber, comme pour le « pater familias » de l'ancien droit romain, le patrimoine se compose avant tout de la femme-esclave et du bétail, inséparables juridiquement l'un de l'autre, « familia pecuniaque ».

L'utilité du tatouage féminin est donc la même en tribu nomade que celle de la démarcation attributive du bétail. C'est en effet une donnée historique certaine que le lien de servilité a été presque toujours sanctionné par l'application d'une marque tégumentaire de propriété : on en peut citer pour exemples particuliers, au Maroc, celui du tatouage des soldats des anciens « tabors » attachés au service des sultans[1], et en Orient celui des « Šorāṭ », ou membres de la police des califes de Baghdad, qui tenaient leur nom, « Šorāṭ », les tatoués, du tatouage de reconnaissance qu'on leur avait imposé pour les distinguer parmi leurs autres contribules[2].

Cette hypothèse du tatouage marque de propriété n'en exclut pas d'ailleurs une autre, proposée par R. Smith, et qui pourrait s'appliquer plus spécialement au tatouage des hommes. Ce dernier, après avoir été tout d'abord un signe de l'appartenance au groupe, a très bien pu demeurer pour le nomade berbère une sauvegarde et un gage important de sécurité. Au milieu des dangers redoutables du désert où

1) G. J. Herber, *Tatouages marocains. Tatouages des soldats des anciens Tabors,* in *Archives berbères,* Paris, Leroux, vol. IV, fasc. 1-2, p. 60.
2) R. Smith, *op. cit.*, p. 250 en note.

Digitized by Google

règne la loi exclusive de la force, le tatouage ethnique est en effet un moyen pour l'homme isolé de se rattacher à l'égide protectrice de son clan dont le renom de puissance guerrière garantit son existence individuelle vis-à-vis d'adversaires possibles[1].

D'autre part, le fait que le tatouage n'a été signalé ni chez les Touareg[2] ni chez les tribus berbères ou arabes de Mauritanie[3], où la condition sociale de la femme apparaît notablement plus relevée que dans le groupe brâber, mérite d'être noté : il pourrait servir de base à l'établissement d'un critérium ethnique entre des populations qui sont bien distinctes par leur origine à en croire le témoignage formel des historiens[4] ; nous aurons tout à l'heure l'occasion de nous demander précisément, poussant plus loin l'investigation, si, parmi les tribus nomades à tatouage envahissant et qui s'opposent par là même aux tribus nomades ou sédentaires à tatouage discret, certain motif de dessin tégumentaire ne pourrait pas être la caractéristique d'un type de civilisation particulier, celui qui correspondrait par exemple, à la branche zénète de la famille berbère.

III. — Importance de l'emplacement corporel

Nous pensons avoir assez fait sentir, en nuançant l'exposé des diverses thèses en présence, de quelle manière ces interprétations, pour distinctes qu'elles soient, se peuvent toutes dans une certaine mesure concilier entre elles. Tatouages magiques, ornementaux, thérapeutiques ou ethniques se recouvrent plus ou moins dans leur signification respective ; le fond du problème consiste ainsi, moins à trancher de façon caté-

1) R. Smith, *op. cit.*, p. 251.

2) Cf. H. Duveyrier, *op. cit.*, p. 407, et M. Abadie, *La colonie du Niger*, Paris, Challamel, 1927, p. 166.

3) Cf. A. Gruvel et E. Chudeau, *A travers la Mauritanie occidentale*, t. I, p. 174 sqq. ; et P. Marty, *L'Emirat des Trarza*, p. 162 sqq.

4) Cf. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, Paris, t. II, p. 116 sqq.

Digitized by Google

gorique entre les trois ou quatre explications proposées, qu'à faire prédominer l'une ou l'autre d'entre elles à l'occasion de cas d'espèces soigneusement déterminés. De ce point de vue l'emplacement corporel du motif doit jouer, à notre sens, un rôle capital.

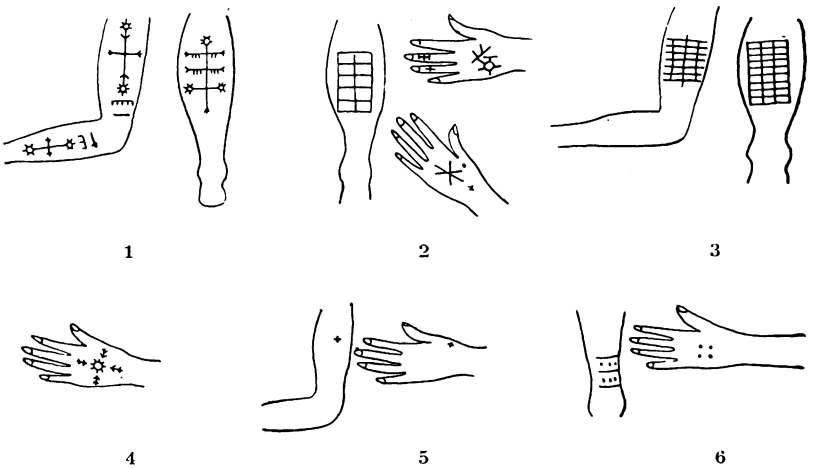
Nous avons déjà indiqué[1], en premier lieu, comment les tatouages thérapeutiques ou magiques nous paraissent trouver un siège de prédilection à certains endroits qu'on peut considérer comme plus menacés : il en est ainsi sans doute des tatouages punctiformes ou cruciformes localisés autour de l'œil, de ceux du nez, du pubis[2], qui protègent contre les influences occultes les brèches les plus dangereuses ouvertes par le corps humain sur le monde extérieur ; ou encore de la croix tatouée par les femmes à la base du talon pour détourner la mystérieuse « suivante » d'emboîter le pas sur leurs traces[3] ; ou, enfin, des traits légers incisés sur le front, le menton, le nez ou les bras des enfants — qu'on appelle en langage technique « ayyāsa-s », ceux qui font vivre — et qui sont destinés à jouer le rôle préventif d'une « vaccination magique » contre la mortalité infantile[4]. Ainsi donc la localisation corporelle du tatouage prophylactique, jointe à la simplicité d'exécution du motif, croix, tirets, points ou combinaisons géométriques de points, est susceptible de servir de base à une détermination assez précise de ce type élémentaire de scarification.

D'autres tatouages, et tout spécialement ceux qui ornent le cou, les mâchoires, les poignets, les bras, la poitrine, les jambes et les chevilles du sujet, où ils dessinent de vastes ensembles, paraissent surtout répondre à une intention décorative. On a déjà observé, avec beaucoup de justesse, qu'ils sont le plus souvent de simples représentations tégumentaires d'objets de parure féminine (« targiwīn », « ḫlāḫel », bracelets

1) Cf. *supra*, p. 295.
2) Cf. dans le même sens J. Herber, *Tatouage du pubis*, in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, Paris, Larose, 1922, n° 9, p. 41.
3) *Ibid. Tatouage du pied*, in *L'Anthropologie*, 1923, p. 87 sqq.
4) *Ibid. Origine et signification des tatouages marocains*, *cit.*, p. 519.

Digitized by Google

et plaques pectorales des femmes[1]). Cela est d'autant plus vraisemblable qu'ils en portent le nom. Aussi n'est-on point autrement surpris de voir l'ampleur excessive affectée par



Exemples de tatouages prophylactiques et ornementaux relevés chez les Ait Seghrouchen du Sud (Le tatouage nº 3, qui garnit la face postérieure du mollet, rappelle le dessin en damier des « targiwin », jambières de laine portées en hiver par les femmes ; celui du nº 6 figure, au-dessus de la cheville, deux anneaux, ou « hlāhel », superposés. Les tatouages 1 et 4, observés sur une « ma'allema », une tatoueuse professionnelle, sont purement décoratifs. Au contraire ceux du nº 5 et de la main en 6 sont uniquement prophylactiques. En 2 les tatouages des mains sont mixtes).

ces dessins chez les femmes de certaines tribus nomades qui, tels les Aiṯ Mgīld dans le groupe brâber, possèdent un sentiment inné du décor et le manifestent avec la même profusion, dans leurs vêtements, leurs tapis, leurs produits céramiques aux coloris chauds et variés (cf. la planche ci-contre).

Restent les tatouages ethniques. Pour la raison de bon sens déjà exposée[2], nous pensons qu'ils doivent occuper de préférence le visage du sujet tatoué. Ce premier point admis, et en faisant état des observations recueillies par des tiers en divers points de l'Afrique du Nord et de notre documentation propre, nous croyons pouvoir conclure à la valeur toute

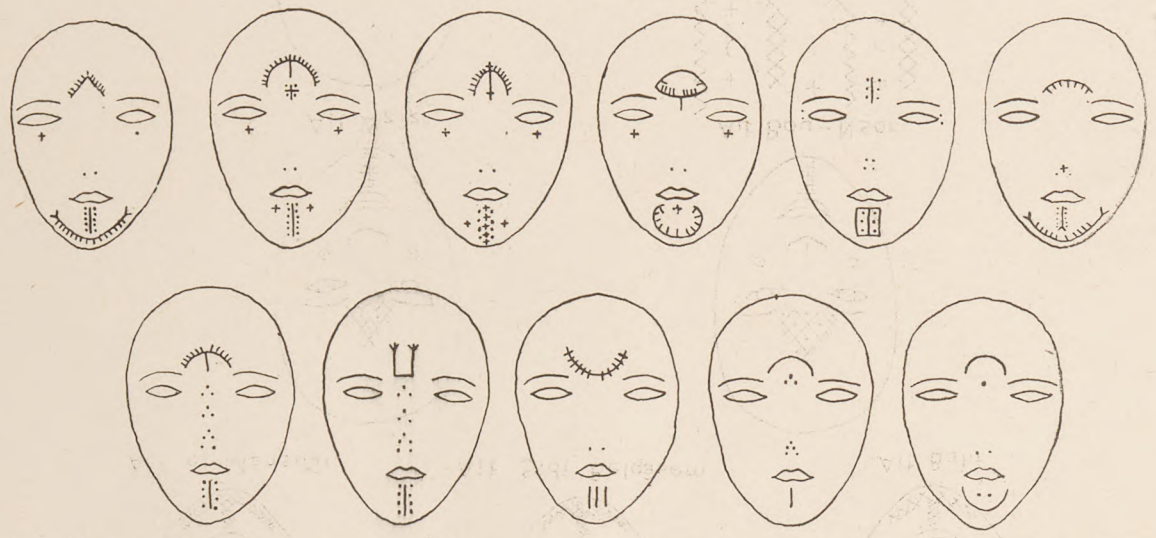
1) J. Herber, *Tatouage du pied*, *cit.*, p. 100 ; et Michaux-Bellaire et Salmon, *op. cit.*, p. 93.
2) Cf. *suprâ*, p. 291.

Digitized by Google

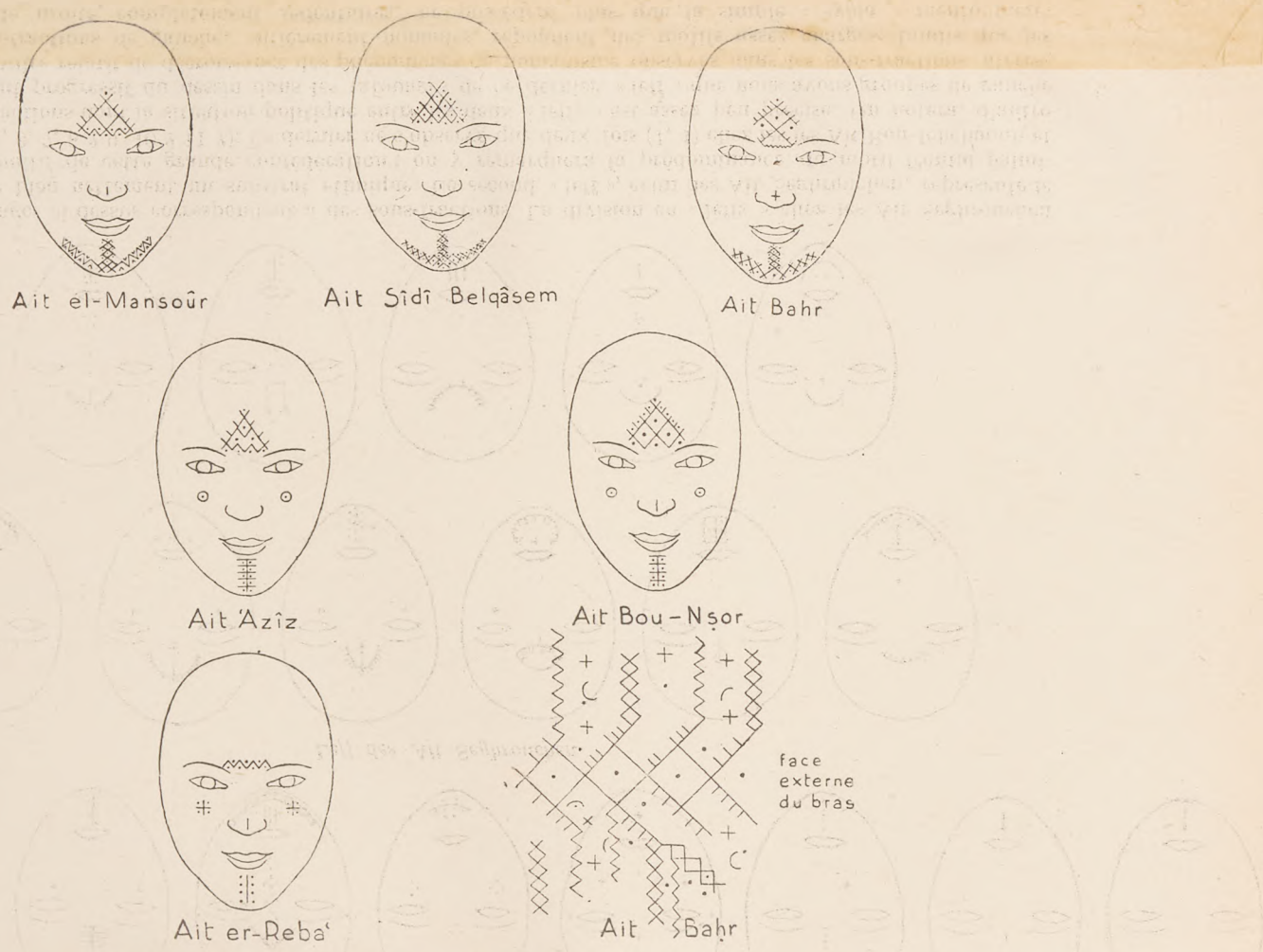
TATOUAGES DES FEMMES AIT SEGHROUCHEN

Leff des Ait Bou-Ichehaoun

Leff des Ait Seghrouchen



Les tatouages ci-dessus correspondent à des sous-fractions. La division en « leffs » chez les Ait Seghrouchen recouvre encore bien nettement un substrat ethnique. Le second « leff », celui des Ait Seghrouchen, représente le fonds zénète primitif de cette grande confédération ; on y remarquera la prédominance du motif frontal palmiforme (1, 2, 3, 4, 6, 7, 8 ? 9, 10 ? 11 ?). Ce dernier ne s'observe que deux fois (1, 4) chez les les Ait Bou-Ichchaoun et pour des sous-fractions dont la situation politique entre les deux « leffs » est assez peu précise. On notera, d'autre part, l'allègement progressif du dessin dans les tatouages de ce dernier « leff » que nous avons groupés de gauche à droite dans l'ordre relatif de décroissance des phénomènes de nomadisme observés dans les sous-fractions intéressées : aux sous-fractions de gauche, entièrement nomades, répondent des motifs assez chargés, tandis que les sous-fractions de droite, complètement sédentaires, ne possèdent plus que la simple « syāla » mentonnière.



TATOUAGES DES FEMMES AIT WARAIN

Les tatouages groupés sur une même ligne horizontale correspondent aux éléments composants d'une fraction. On y remarquera l'identité rigoureuse de la « syāla » verticale du menton. Les motifs frontaux palmiformes des cinq premières figures correspondent à la partie zénète de la confédération ; les Ait er-Reba, qui ne connaissent point de motif analogue, sont d'origine Ait 'Aṭṭa (Brāber-Sanhāja).

Digitized by Google

Digitized by Google

spéciale du motif du front et de celui du menton. Ce dernier est le seul qui subsiste chez les tribus sédentaires du « Fahṣ » marocain où il présente nettement, au dire de Salmon[1], une signification ethnique : d'après cet auteur, il servirait en effet à distinguer entre elles les différentes tribus. Quant au dessin du front il paraît avoir un sens plus large ; il est, autant qu'il semble, caractéristique de certains nomades ou de certains transhumants.

Ces deux espèces de tatouages ethniques ont été rapportées par les enquêteurs tantôt à une région[2], tantôt à une tribu[3] ou à une fraction de tribu[4]. Nos observations personnelles confirment ce dernier point de vue pour les Ait Waraîn[5], elles nous amènent à descendre jusqu'à la sous-fraction chez les Ait Seghroûchen du Sud, c'est-à-dire à l'unité sociale de déplacement dans ce grand groupe nomade. Bien entendu ces déterminations ethniques conservent une valeur essentiellement locale : elles sont sans doute avant tout fonction de l'évolution politique plus ou moins prononcée du milieu social considéré ; on peut dire en première approximation que le critérium semble d'autant plus extensif et vidé de son sens originel, que la population est plus sédentaire et le substrat ethnique plus effacé de ses divisions politiques[6]. D'autre part, l'enquête est beaucoup trop fragmentaire, elle a été menée jusqu'ici trop au hasard des découvertes pour qu'on puisse dès à présent se permettre à ce sujet des conclusions définitives. On doit se contenter seulement de formuler des hypo-

1) G. Salmon, *op. cit.*, p. 175.
2) Bertholon et Chantre, *op. cit.*, p. 485.
3) G. Salmon, *op. cit.*, p. 175.
4) E. Michaux-Bellaire et G. Salmon, *op. cit.*, p. 92.
5) G. Marcy, *Une tribu berbère de la confédération Ait Waraîn, les Ait Jellidasen, cit.* p. 48.
6) A l'appui de cette hypothèse, cf. les renseignements concordants donnés par Bertholon et Chantre, *op. cit.*, p. 479 (Algérie, Tunisie) ; Gobert, *op. cit.*, p. 72 (*ibid.*) ; E. Michaux-Bellaire et G. Salmon, *op. cit.*, p. 72 (Maroc : Gharb) ; De Segonzac, *Voyages au Maroc*, p. 136 (Maroc : A. Mgîld) ; E. Doutté, *En tribu*, p. 77 (Maroc : Gunṭāfa) ; *ibid.*, *Merrâkech*, p. 246 (Maroc : Doukkāla, Chaouïa, 'Abda, Chyāḍma), et p. 314 (Reḥāmna) ; E. Laoust, *op. cit.*, p. 141 (Maroc : Ntîfa et Berâber) ; G. Marcy, *Une tribu berbère de la confédération Ait Waraïn, les Ait Jellïdasen*, cit., p. 48 sqq. (Maroc : Ait Waraïn de l'Est).

Digitized by Google

thèses qui devront recevoir leur confirmation, ou leur infirmation, d'un inventaire exhaustif à entreprendre aussitôt que possible à tous les échelons du groupe social. On conçoit déjà du moins toute l'importance d'une confirmation éventuelle pour une histoire de l'Afrique du Nord abordée du point de vue ethnique ou biologique dont E.-F. Gautier a si magistralement ouvert ces temps derniers les perspectives[1]. Cependant nous ne nous dissimulons pas que le problème est complexe et que les aires d'extension des types de tatouages peuvent très bien admettre des déformations marginales, des « auréoles de contact » comme on dit en langage géologique, la migration des symboles étant du reste inséparable de toute vie sociale.

Quoi qu'il en soit, la signification ethnique des tatouages faciaux du front et du menton paraît bien vivante en certaines zones de populations berbères nomades ou transhumantes où l'on relève de façon très nette l'interférence des races exprimée en langage politique par la constitution de « leffs » nombreux et puissants. En particulier nos observations personnelles chez les Ait Waraîn de l'Est et les Ait Seghroûchen du Sud, en bordure de la vallée Moulouyenne si fort troublée au cours de l'histoire toute récente par le flux et le reflux des invasions et des reconquêtes, nous fournissent des types de tatouages variés à l'extrême, toujours caractéristiques, que l'on semble s'ingénier à dessein à surcharger d'additions diverses afin de les rendre plus distinctifs encore (cf. la planche ci-contre). Ils ne laissent point malgré cela d'être bien connus des membres des fractions ou sous-fractions auxquelles ils sont propres, et le plus fruste de ces indigènes est capable de les reproduire de mémoire sans l'omission du moindre détail de dessin ; nous avons pu maintes fois en renouveler l'expérience qui toujours s'est montrée concluante. On remarquera en outre, dans la planche ci-contre, l'air de com-

1) E.-F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, Payot, 1927.

Digitized by Google

mune parenté qui, par delà la diversité des motifs, unit les tatouages des groupements politiques Ait Seghroûchen ou Ait Waraîn affiliés à une même alliance.

IV. — Les motifs. — Origines totémiques du tatouage

A) *Ancienneté du tatouage en tant que fait berbère*

L'analyse morphologique des tatouages va nous permettre de pousser plus loin notre inquisition et d'aborder le problème capital de l'origine des figurations tégumentaires.

Les motifs usités, très variés dans leur aspect d'ensemble, se caractérisent dans le détail par l'extême simplicité des éléments composants : croix, points, arcs de cercle ou tirets, dont les combinaisons mutuelles sont infinies. L'allure générale est celle d'un schéma punctiforme, rectilinéaire ou mixte à axe de symétrie vertical.

Il s'agit, selon toute vraisemblance, de stylisations procédant à l'origine de modèles naturistes, et plus ou moins altérées ou compliquées par la suite du fait d'additions ou de contaminations diverses, entraînées par l'oubli de la valeur première du dessin. Il en est régulièrement ainsi de tout décor artistique ou procédé scriptural. Cette stylisation du motif suffit à elle seule à distinguer très nettement le tatouage tribal de vieille tradition berbère, du simple tatouage décoratif de provenance européenne récente[1], ainsi que des signes alphabétiques de reconnaissance jadis portés par les soldats des anciens « tabors » chérifiens[2]. Elle semble acquise historiquement depuis un temps fort reculé, si l'on doit bien toutefois regarder comme des tatouages les motifs géométriques rudimentaires qu'offrent le corps de certains chefs lybiens représentés sur les fresques en couleurs du monument funéraire du pharaon

1) J. Herber, *Tatouages des prisonniers marocains*, cit., p. 296.
2) *Ibid. Tatouages marocains, Tatouage des soldats des anciens Tabors*, cit., p. 65.

Digitized by Google

Séti Ier[1]. A une époque plus rapprochée on a cru aussi trouver dans le poète byzantin Corippus la mention de figures tracées sur le front des femmes indigènes ; mais on ne peut encore affirmer, d'après cette seule indication, s'il s'agit bien déjà de tatouages[2]. Un passage de Cassius Félix, un auteur africain qui vécut au Ve siècle de notre ère, ne laisse plus place au doute. Il y est question des marques que montre le visage des femmes chez les Maures : les termes dont Cassius se sert, « stigmata characteres », les procédés qu'il indique pour faire disparaître ces marques, — « tolluntur periculose medicamento discoriatorio quod Graeci ecdorion vocant » — prouvent que c'étaient de véritables tatouages[3]. En somme ces quelques rares documents paraissent bien emporter la conviction que le tatouage est ou recouvre un fait berbère remontant à une très haute antiquité.

B) *Principaux motifs utilisés. — Place importante du tatouage palmiforme*

Il n'est pas impossible d'identifier quelques-uns des modèles ayant servi d'inspiration originale à l'artiste qui réalisait ces figurations. On peut penser, en premier lieu, à des objets inanimés ou à des êtres vivants, animaux ou végétaux, et, en second lieu, à un degré d'abstraction supérieur, à des signes d'écriture semblables à ceux qui sont encore usités par les tribus mauritaniennes ou touarègues pour marquer les chameaux dont elles sont propriétaires[4].

Dans la première catégorie, Gobert a relevé en Tunisie l'utilisation de la tortue d'eau et des cornes de bovidé[5]. Bertholon et Chantre d'autre part, celle du poisson, du serpent, du scorpion, de la colombe, de l'autruche, entre autres figura-

1) Capart, *Les débuts de l'art en Egypte*, pp. 30-31 et fig. 10 ; Bates, *Eastern Lybians*, p. 137 sqq.
2) S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VI, p. 12.
3) S. Gsell, *op. cit.* t. VI, p. 12.
4) P. Marty, *op. cit.*, p. 170; F. R. Rodd, *People of the Veil*, Londres, 1927, p. 195.
5) Gobert, *op. cit.*, p. 81.

Digitized by Google

tions animales assez nombreuses[1]. Parmi les représentations empruntées au règne végétal, on a noté au menton le tatouage de la fève (« fūla » en arabe), stylisée par un fin triangle isocèle, et sur le front, le menton, les bras, les jambes et le sternum, celui de la palme (« djĕrīda ») ou du palmier (« neḫla » ou « syāla », littéralement « coulée », terme qui s'applique de manière toute spéciale au palmier tatoué à l'intersourcilier ou au menton[2]). Partout il a été observé la place prédominante occupée par ce dernier emblème dans le répertoire morphologique du tatoueur. « C'est cette figure, remarque Gobert[3], qui revient sans cesse sous la lancette du tatoueur tunisien. Le long stype segmenté, les feuilles pectinées et tombantes, la touffe érigée des jeunes feuilles, évoquent la silhouette du dattier. » Nous laisserons la parole au même auteur pour exposer le processus de stylisation progressive dont ce végétal fait l'objet, sous l'influence d'obscures traditions qui tiennent au fond même de l'âme berbère amoureuse de schématisations géométriques[4] : « Le palmier est traité dans certains cas avec un souci suffisant d'exactitude pour que son identification ne puisse pas prêter à discussion, mais en général sa silhouette est angulisée selon le mode berbère, et chargée d'emblèmes appartenant au fonds commun du système décoratif de l'Afrique du Nord.

Réduite à un schéma l'image stylisée du palmier se compose d'un chevron posé sur un trait vertical. Le chevron est pectiné comme les palmes, et le trait vertical augmenté, comme le stipe du dattier, soit que ce trait soit simplement recoupé à intervalles réguliers par de petits traits horizontaux, soit qu'il se décompose en un alignement de points, de croix, de petits triangles, etc. : c'est ainsi que se présentent les plus simples des tatouages frontaux. »

Il est prématuré, faute de renseignements suffisants,

1) Bertholon et Chantre, *op. cit.*, p. 483.
2) Gobert, *op. cit.*, pp. 72, 74, 81 ; Bertholon et Chantre, *op. cit.*, p. 480.
3) Gobert., *op. cit.*, p. 81.
4) Gobert, *op. cit.*, p. 82.

Digitized by Google

de tenter d'esquisser l'aire de diffusion des tatouages palmiformes en Afrique du Nord. On peut toutefois indiquer qu'elle recouvre la plus grande partie de la Tunisie, s'arrête aux limites orientales de la Kabylie, et reparaît dans l'Est du Maroc où elle englobe une grande partie des populations fixées dans le Nord du Moyen Atlas (A. Waraîn) et à la pointe orientale du Grand Atlas (A. Seghroûchen du Sud). Le palmier apparaît surtout net au Maroc dans le tatouage du front. Peut-être pourra-t-on établir un jour que ce motif frontal particulier correspondait jadis à l'élément zénète du peuple berbère dont il semble encore épouser vaguement l'aire de dispersion territoriale au Maghreb.

C) *Le palmier anthropomorphe*

Une des altérations tunisiennes les plus fréquentes du motif du palmier, consiste à donner aux appendices supérieurs la forme de bras. Le tronc du palmier prend également l'aspect d'un buste humain ; celui-ci est souvent muni de membres inférieurs. Bertholon a signalé en ces termes cette figuration un peu spéciale[1] : « Une forme de tatouage usitée en Kroumirie et qui nous paraît avoir perdu sa signification, c'est la représentation grossière d'un personnage généralement vêtu d'une grande robe et ayant les bras levés. Ce personnage est fort reconnaissable dans la figure qu'en donne M. Bazin. Les yeux, la bouche sont bien indiqués, il est coiffé d'une sorte de bonnet conique.

Ce doit être là quelque figure de l'ancien Panthéon berbère. Elle a perdu sa signification. On ne la reproduit que comme motif ornemental par simple tradition ».

Le même auteur a repris, en collaboration avec Chantre, l'étude de ce curieux symbole ; nous ne pouvons mieux faire que rapporter ici l'hypothèse extrêmement intéressante où elle l'a conduit[2] en renvoyant à la planche[3] tout à fait suggestive qui

1) Bertholon et Chantre, *op. cit.*, p. 482.
2) *Ibid.* p. 482.
3) *Ibid.* p. 483.

Digitized by Google

accompagne l'article et est destinée à montrer l'anthropomorphisation progressive du tatouage du palmier : « M. le Dr Vercoutre[1] a apporté plus de précision dans cette identification (celle du palmier anthropomorphe), en comparant à la déesse Tanit le personnage tatoué sur le bras des indigènes. Cette interprétation, d'après M. le Dr Carton[2], doit être réservée. Il est vrai que cet éminent archéologue prend pour base d'appréciation les figurations carthaginoises de Tanit. Or Ta-Nit paraît être, non une divinité phénicienne, mais une déesse lybienne Ta-Neït, Ta-Nit, adoptée dans le Panthéon officiel carthaginois.

Les Tamahous du tombeau de Séti Ier portent, tatoué sur le membre inférieur, le symbole de Neït, divinité adorée surtout à Saïs. Comme le rappelle Platon, cette ville avait été fondée par des envahisseurs d'outre-mer. Ils y avaient érigé un sanctuaire à leur déesse nationale.

Le symbole de cette divinité était un quadrilatère oblong, avec deux branches supérieures et deux branches inférieures. Elles avaient l'aspect de crochets divergents. A travers les siècles, le symbole transmis de générations en générations, s'est surchargé. Les crochets divergents se sont développés sous la fantaisie de l'artiste pour constituer les branches de la « djerida ». La quadrilatère a représenté le tronc du palmier. Le tatouage africain moderne ne serait donc vraisemblablement que le développement du symbole de Neït, qui était sans doute un palmier stylisé. On y a ajouté parfois la représentation de bras et de jambes en même temps qu'un appendice qui figurait la tête ».

L'hypothèse proposée par Bertholon et Chantre revient donc à admettre que le palmier était à l'origine une divinité adorée des Lybiens sous le nom de Nit ou Tanit, ce qui explique que sa représentation ait pu revêtir peu à peu un aspect plus ou moins anthropomorphe. Sur l'humanisation semblable

1) Vercoutre, in *Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1893, p. 71.
2) Carton, in *Revue tunisienne*, XX, 1913, p. 689.

Digitized by Google

observée en ce qui concerne le signe de Tanit dans la religion carthaginoise et les totems divinisés des anciens clans de l'Egypte préhistorique, les exemples respectifs cités par Gsell et Moret sont tout à fait concluants et fournissent dans le domaine de l'ethnographie comparée des points d'appui certains en faveur de la théorie ainsi émise[1]. Est-il absurde d'aller plus loin et de supposer que le palmier-dattier a pu être autrefois l'enseigne religieuse et totémique d'une branche particulière du peuple berbère, peut-être de ces nomades zénètes qui, suivant l'opinion d'E.-F. Gautier, en auraient introduit ou développé la culture dans plusieurs oasis subsahariennes du Maghreb[2] ? Cette dernière hypothèse étant *a priori* plausible, nous nous permettrons personnellement de la soutenir en citant en sa faveur un certain nombre de faits tant ethnographiques que linguistiques.

D) *Le Palmier dans le folklore berbère*

a) *Existence d'un mythe berbère du palmier.* — Le caractère sacré du palmier-dattier est une donnée bien attestée pour l'Arabie antéislamique[3] : sa divinisation apparaît fort ancienne dans toute l'étendue du domaine sémitique oriental[4] et nous verrons d'autre part, dans un instant, quelle place légitime il convient en outre de lui restituer dans le Panthéon des antiques dieux d'Egypte. Aujourd'hui encore les dattes sont restées pour les Arabes musulmans le symbole de l'abondance et de la prospérité ; on connaît la formule de bénédiction courante : « Allah itsammar u-i'ammar ! » Dieu vous donne des dattes et l'abondance ! Il suffit de parcourir l'étude que

1) S. Gsell, *op. cit.* t. IV, p. 382 ; A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926, p. 55.

2) E.-F. Gautier, *Le Sahara*, Payot, 1923, pp. 103 et 156 ; et *Siècles obscurs du Maghreb*, cit., p. 199.

3) Osiander, *Studien Uber die vorislämische Religion der Araber*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, VII, Leipzig, 1853, p. 481.

4) Ce qui explique peut-être en partie l'interdiction du tatouage dans les religions monothéistes de l'Orient (*Lévitique*, et *Ṣaḥīḥ* d'Albohāri, comm. par Qasṭallani, VIII, p. 477-480).

Digitized by Google

Westermarck a consacrée aux cérémonies du mariage au Maroc, pour se rendre compte aussi de la place importante tenue par l'offrande et la consommation des dattes dans ces rites qui préludent à la fécondité du foyer conjugal[1].

Mais non moins qu'un fait arabe, la « barāka » du palmier et des dattes est aussi un fait profondément berbère. Dans « Rites et croyances au Maroc », Westermarck note que le palmier dattier est encore considéré par les Berbères comme un arbre sacré et que les raisons de cette superstition sont assurément fort anciennes[2]. On peut citer par ailleurs nombre de proverbes indigènes montrant qu'il ne laisse point d'être aussi pour ces populations autochtones de l'Afrique du Nord, un symbole essentiel de prospérité et de fécondité. Chez les Ait Seghroûchen d'Imouzzer, « on dit par exemple que « leur palmier est heureux », des femmes qui apportent la prospérité dans le foyer où elles entrent. De même pour certains enfants : la prospérité de telle tente date de la venue de tel enfant dont « le palmier est beau ». Un cheval, un mulet ont aussi leur « palmier », c'est une touffe de poil qui croît entre les yeux, au poitrail, à l'épaule, et diffère du reste du pelage[3] ». Dans le même ordre d'idées on reproche, chez les Ait Waraîn, à l'enfant né dans une mauvaise année agricole, « de n'avoir pas apporté avec lui son palmier » ; les circonstances climatiques ont-elles été, au contraire, favorables à une bonne récolte, on se réjouit d'avoir trouvé chez le nouveau-né « un heureux palmier associé à un heureux pubis *(sic)* » (« ṯella dăis ṯazdait tamimūnt d-uneẓḍ amimūn »)[4]. Il convient de noter avec soin ces expressions curieuses, car elles illustrent de façon très vivante l'exposé de tout ce qui va suivre. Notons aussi, avec référence au caractère divin du palmier-dattier, le nom porté par celui-ci dans le Soûs, « tafrūḫt entiyni », c'est-à-

1) E. Westermarck, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, trad. J. Arin, Paris, Leroux, 1921, pp. 26, 123, 145, 303, etc.

2) Westermark, *Ritual and belief in Morocco*, t. I, p. 106.

3) E. Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Ait Seghroûchen*, Paris, Leroux, 1920, Introduction, p. LXIII.

4) Notes personnelles. Cf. aussi Westermarck, *Mariage*, p. 260.

Digitized by Google

dire littéralement, « la fille des dattes », ou simplement « tafrūḫt », « la fille »[1], tournure qui ne peut laisser aucun doute sur le concept animiste qu'elle recouvre.

Ces croyances sont, selon toute probabilité, fort anciennes en Afrique du Nord ; elles trouvent du reste leur explication toute naturelle dans les conditions économiques difficiles qui ont dû prévaloir sur cette terre aride et dénudée quelques siècles avant l'ère chrétienne. Le palmier était sans doute alors l'arbre nourricier par excellence pour une société indigène composée surtout de pasteurs ignorant la culture des arbres à fruits et où celles des céréales ne s'était pas encore très largement diffusée[2]. Le développement symbolique du mythe auquel cette conjoncture devait donner naissance, allait trouver un facile aliment dans le caractère dioïque et l'aspect extérieur même de cet arbre, qui suggéraient les plus étroits rapprochements avec la nature humaine. On se rendra compte de la façon dont ce mythe a pu prendre corps dans la fraîche imagination des Orientaux, par cette simple citation empruntée au traité d'histoire naturelle du chîkh Kamāl ed-Dīn du Caire : « Le palmier est un arbre béni ; on ne le trouve qu'en pays musulman. Le Prophète a dit : « traitez généreusement votre oncle, le palmier, parce qu'il a été créé du surplus du limon de la terre dont Adam fut lui-même façonné » (Que le salut et les bénédictions soient sur lui !). Il ressemble à l'homme par la rectitude de sa taille et sa hauteur, par sa distinction entre le mâle et la femelle et la particularité de sa fécondation. Si sa tête venait à être coupée, il mourrait ; si son cœur était exposé à quelque accident, il périrait. N'en est-il pas de même de la cervelle de l'homme lorsqu'elle est atteinte ? Lui coupe-t-on des branches, il n'en repousse plus à leur place, comme il advient des membres humains. Il est recouvert d'une sorte de bourre analogue aux poils de l'homme et c'est seulement par la proximité du mâle et de

1) E. Laoust, *Cours de Berbère marocain* (*Dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti Atlas*), Paris, Challamel, 1921, p. 131.
2) Cf. S. Gsell, *op. cit.*, t. V, p. 68.

Digitized by Google

la femelle et l'odeur séminale dont il est pénétré qu'il peut produire... »

Ainsi donc le palmier-dattier en vient à s'identifier mystiquement avec la terre, principe féminin dont il est issu et où il continue à puiser la substance première des dattes qui sont l'aliment par excellence et la source de vie des hommes. Ceci explique, entre autres faits, la valeur éminente, qu'a soulignée le Dr Herber, du tatouage palmiforme comme agent sympathique de la génération chez les femmes, et pourquoi son apposition coïncide presque partout au Maghreb avec l'époque de la puberté et l'accession de la fillette à la vie génésique[1] : il est le symbole et l'amulette permanente de la fécondité.

Parallèlement au principe féminin représenté par l'emblème théophore du dattier, s'affirme le principe sexuel opposé matérialisé dans la silhouette érigée du palmier mâle. Celui-ci est un symbole phallique sur la signification précise duquel aucune hésitation n'est possible ; de ce point de vue il est l'équivalent du figuier mâle[2], de la branche de figuier[3], du doigt[4], de la main[5], du roseau, du pilon[6], du soleil ou du

1) Sur ce point, cf. J. Herber, *Origine et signification des tatouages marocains*, cit. p. 522 ; Gobert, *op. cit.*, p. 63 ; Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 140.

2) Le terme d'« amersid », « imersid », appliqué indifféremment dans le Soûs tantôt au palmier mâle et tantôt au figuier mâle suivant les parlers, fournit une excellente preuve philologique de cette association d'idées fort courante et d'ailleurs bien naturelle (Cf. Laoust, *Cours de Berbère marocain*, cit., p. 132, et E. Destaing, *Etude sur la Tachelḥît du Soûs* ; *Vocabulaire français-berbère*, Paris, Leroux, 1920, p. 128). Sur l'aspect morphologique de ce mot « amersid », cf. *infrà*, note 6, p. 321.

3) L'idole mâle des Aït Isaffen, dans la cérémonie de Taliza rapportée par M. Laoust (*Mots et choses berbères*, p. 220), est figurée par un morceau de figuier ; elle porte à une extrémité un petit bâtonnet auquel les berbères donnent le nom de « aḍāḍ », le doigt. Le caractère phallique de cet emblème n'est d'ailleurs pas douteux, puisque les femmes stériles vont passer leur bague... à ce doigt.

4) Sur la valeur symbolique du doigt, le *digitus infamis* des Latins, cf. J. Herber, *La main de Fathma*, in *Hespéris*, 1927, 2e tr., p. 213.

5) La main tout entière a pris par extension d'image, le sens trivial primitivement réservé au doigt ; le Dr Herber nous apporte sur ce point des arguments tout à fait convaincants (cf. *op. cit.* ci-dessus, p. 211 sqq.).

6) C'est sans doute à cette valeur symbolique que le roseau ou le fuseau, son équivalent, doivent d'occuper une si grande place au Maghreb dans les rites de circoncision, et d'excitation de pluie, ainsi que dans les cérémonies du mariage (Cf. Laoust, *Mots et choses berbères*, pp. 206, 213, 216, 239 sqq., et Marcy, *Mariage en droit coutumier zemmoûr*, cit. p. 157). Un des substituts fréquents du roseau dans cet office est le pilon, signe encore plus énergique de masculinité

Digitized by Google

feu[1], qui sont tous des substituts concrets ou des émanations du principe mâle. L'eau elle-même dont la fraîcheur baigne les racines du dattier et qui couvre sur son passage de rubans verdoyants l'aridité du désert, est l'agent fécondant et le véhicule de la vie ; semblable à la liqueur séminale, elle entre en contact avec la terre pour enfanter les fruits et donner la forme à toute substance biologique ; c'est elle qui rend le nuage divin lourd d'espoirs de récoltes, et qui se manifeste dans le miracle béni de la pluie, condition de toute vie à la surface du sol. La fumée qui s'élève des tourbillons sauvages du feu, le noir qu'elle dépose alentour sur les êtres et les choses, le pollen récolté sur les fleurs du palmier mâle[2], sont autant d'expressions distinctes de ce liquide vital qui est le germe actif de la création universelle, le générateur des formes innombrables tirées du limon plastique de la terre. Nous inclinerions volontiers à penser que l'emploi dominant du noir de fumée dans la pigmentation des stigmates tégumentaires n'est pas étranger à la vertu magique ainsi soulignée de cette dernière substance : son incorporation à un dessin palmiforme, rappel symbolique au processus de fécondation du dattier, pourrait bien en effet ne pas demeurer sans action sympathique sur les facultés conceptuelles de la femme ainsi tatouée.

b) *Le palmier dans la lexicographie berbère.* — On pourrait *a priori* taxer de fantaisiste l'exposé que nous venons de faire de séries associatives variées gravitant toutes autour de l'idée du palmier emblème de fécondité sexuelle. Aussi bien n'aurions-nous pas suggéré tous ces rapprochements si ceux-ci ne trouvaient ailleurs, dans une étude attentive de la lexicographie, les puissants et multiples appuis qu'on va voir.

Il est possible, en effet de mettre en valeur une triple série de noms berbères à racine commune, que nous ver-

(Destaing, *Etude sur le dialecte des Ait Seghroûchen*, Introd., p. 48; et nombreuses notes personnelles chez les A. Waraîn, les A. Seghroûchen et les Zemmoûr).

1) M. Laoust a surabondamment établi le caractère hélio-phallique des rites agraires de Berbérie dont les cérémonies de l'Achoûra forment le centre de cristallisation (Cf. *Mots et choses*, p. 212 sqq. ; et *Noms et cérémonies des jeux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas*, coll. *Hespéris*, 1921, p. 157 sqq.).

2) Sur cette double association, cf. *infrâ*, p. 318.

Digitized by Google

rons revêtir, au gré de multiples aspects morphologiques, les différentes acceptions ci-dessus envisagées.

Nous considérerons tout d'abord la racine bilitère GN et sa variante NG provenant d'une métathèse. « ĕgen » | ·|· dans le parler Ahaggar[1] signifie « être accroupi » (en parlant du chameau). Le même verbe, avec une initiale sonore occlusive, « gen », spirante, « jen », ou sonante, « yen », est commun à la plupart des parlers berbères avec le sens général de « dormir » ou « être couché ». Son acception restreinte en Ahaggar, jointe à celle du verbe « eny », monter à cheval, dont l'aire d'emploi est également très vaste, et à celle du substantif composé « genduz », cuisse de chameau (« gen-duz »), emprunté à la partie berbère du lexique mauritanien[1], ainsi qu'à Ahaggar « tăgāna », troupe de chameaux[2], semble justifier sa mise en relation avec l'arabe « nāga », chamelle, et par là son extension possible à tout le domaine chamito-sémitique. On sait, d'autre part, — pour expliquer « ĕny », monter à cheval — combien sont fréquents dans ce domaine les échanges de noms d'animaux domestiques (cf. arabe « ge'ūd », chameau, et berbère « aje'ūd », ânon)[3].

De « ĕgen » on tire, en Ahaggar, une forme factitive « sgen » qui signifie « s'accoupler » (toujours en parlant de chameaux)[4] ; et ailleurs, des termes comme « asgen », « asjen », désignant « l'endroit que l'on couvre de son corps en se couchant sur le sol » ou l'« action même de s'étendre », tous mots qu'on peut rapprocher par la racine de « tasĕgnūt », nuage (Soûs), « igĕnna », plur, « igĕnuān », ciel (Soûs)[5], « ajĕnna », ciel, pluie, (Zenatia[6]), « ĕnnag », au-dessus (Brâber[7]) et « ĕnnej », même

1) Cf. De Foucauld, *Dictionnaire abrégé touareg-français* (*Dialecte Ahaggar*), sous la racine | ·|·

2) Cf. A. Reynier, *Méthode pour l'étude du dialecte maure*, Tunis, 1909, p. 137.

3) Racine | ·|· cit.

4) Cf. aussi « agaiz », chamelon (Soûs), et « syūz », véler (A. Seghroûchen).

5) Racine | ·|· cit.

6) Destaing, *Études sur la Tachelḥīt du Soûs*, pp. 201 et 65.

7) *Ibid*, *Etudes sur A. Seghroûchen*, p. 143.

) Laoust, *Cours de Berbère marocain* (*Dialecte du Maroc central*), Paris, Geuthner, 1928, p. 218 ; Loubignac, *Etude sur le dialecte berbère des Zayan et Ait Sgougou*, Paris, Leroux, 1925, t. II, p. 576.

Digitized by Google

acception (A. Waraîn[1]). Toutes ces expressions sont vraisemblablement apparentées à leur origine et ne diffèrent entre elles du point de vue morphologique que par leur vocalisme respectif, la métathèse radicale attestée ou non, et la quantité brève ou longue des consonnes fondamentales g ou n. C'est au même groupe qu'il convient sans doute aussi de rapporter, par assimilation complète de l'n au g, « tagut », brouillard (Soûs[2]), « tigot », ciel (guanche[3]), « aggu », fumée et pollen du palmier mâle, « aggunuāl », suie (littéralement : « fumée de cuisine »), et « iggi », sur, au-dessus (Soûs[4]) ; ainsi qu' « aogg », dominer (Brâber[5]), « ĕggeg », tonner (Ahaggar[6]), « iggig », tonnerre, et « uggug », être éloigné, distant (Soûs[7]) ; « ĕnni », chevaucher (Dj. Nefousa[8]), masque évidemment l'assimilation inverse. « ingān », « inyān », « inīn », pierres du foyer, rappellent « ĕny », chevaucher, être monté[9], et « iyni » pieu, piquet (Aurès[10]). Enfin « ĕngi », couler, ruisseler d'eau, ne paraît pas pouvoir être isolé de cette très intéressante série onomastique[11]. De « angi », coulée, on rapprochera « Tangi », nom de la poupée tunisienne figurant dans les rites magiques de provocation de pluie[12], ainsi que le terme arabe « sayāla », littéralement « coulée », désignant dans toute l'Afrique du Nord le tatouage

1) Note personnelle. Cf. en outre pour tous ces termes : R. Basset, *Etudes sur les dialectes berbères*, Paris, Leroux, 1894, pp. 41, 43, 75.

2) Destaing, *Tachelḥīl* p. 47.

3) P. Barker Webb et Berthelot, *Histoire naturelle des Iles Canaries*, Paris, 1842, I, p. 218.

4) Destaing, *ibid.*, pp. 136, 225, 268, 269.

5) Laoust, *ibid.*, p. 293.

6) Foucauld, *op. cit.*, racine ·|· ·|·

7) Destaing, *ibid.*, pp. 280 et 172.

8) A. Basset, *Le verbe berbère. Etude de thèmes*, Paris, 1930, 1re partie, § 21.

9) Laoust, *Mots et choses*, p. 52.

10) Huyghe, *Dictionnaire français chaouia*.

11) On trouve en Ahaggar « engi » avec un « g » spirant ; si l'on admet que ce verbe procède d'une forme « enyi » par le renforcement du y en g assez fréquent dans les parlers méridionaux, « enyi » (ou « enyy »?) pourrait être en effet, rattaché à « eny » par le procédé de dérivation connu qui consiste à redoubler la deuxième radicale (Cf. A. Basset, *op. cit.*, première partie, § 9). Une autre hypothèse, également plausible, consisterait à voir dans la voyelle terminale « i », un suffixe dont la valeur grammaticale première aurait cessé d'être vivante (*Ibid.*, Introd., p. xviii ; cf. aussi *infrâ*, p. 14 : « ĕzdi », accoupler (racine ZD)).

12) Rapprochement déjà fait par M. Laoust (« *Mots et choses*, p. 224).

Digitized by Google

palmiforme du front ou du menton[1], sous le couvert sans doute d'un vocable berbère oublié qui pourrait bien être aussi « tangi », « la coulée », ou plus exactement « le palmier », les morphèmes des deux mots étant sans doute identiques (cp. Meṭmāṭa, Bi. Menacer, « ⊖agni⊖, palmier-nain[2]).

A « ĕngi », « ĕnji », couler, ressortit, autant qu'il semble, le nom berbère de la cuiller, « aġĕnja », si l'on sépare le préfixe « ġ » dont la valeur générale expressive a été bien dégagée par M. André Basset[3]. La cuiller est en effet l'un des nombreux substituts du palmier à raison tout d'abord de la matière ligneuse dont elle est formée — elle est taillée dans une branche d'arbre, emblème phallique — et à raison surtout de sa prédilection à se trouver en contact avec des éléments liquides ; elle symbolise tantôt le principe mâle, et tantôt, d'une manière beaucoup plus fréquente, le principe féminin eu égard à sa concavité qui en fait par nature un instrument réceptif. Assez souvent, la cuiller-palmier se trouve désignée par un terme, peut-être théophore, que caractérise le préfixe « l » affecté dans le domaine chamito-sémitique au nom de la divinité[4] ; c'est ainsi qu'on l'appelle « Telġonja » ou « Telġonja, taslit unẓār[5] », « Telġonja, l'épouse de la pluie », symbole d'une transparence telle qu'il est vraiment inutile de l'accompagner d'un commentaire plus détaillé.

Pour achever de clore cette première série de noms dérivés d'une même racine (GN $>$ $\begin{cases} \text{YN} > \text{NN} \\ \text{GG} \end{cases}$ ou les formes métathétiques inverses), il reste enfin à citer tous les termes nombreux qui, d'une extrémité à l'autre de la Berbérie, servent à

1) Gobert, *op. cit.*, p. 72 ; Salmon, *op. cit.*, p. 175 ; Michaux-Bellaire et Salmon, *op. cit.*, p. 94.

2) Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, t. III.

3) A. Basset, *Etudes de Géographie linguistique en Kabylie*, Paris, Leroux, 1930, p. 24.

4) Hypothèse formulée par M. Laoust (« *Mots et choses* », p. 228).

5) L'épithète de « taslit » est portée par la femme à partir seulement du jour où elle a été conduite dans la tente de son mari ; elle désigne par conséquent l'« épouse » et non la « fiancée » ainsi qu'on a souvent traduit de manière tout à fait impropre (Cf. G. Marcy, *Le mariage en droit coutumier zemmoûr*, cit. p. 154 ; et J. Herber, *Poupées marocaines*, in *Archives berbères*, cit., 1918, p. 14).

Digitized by Google

désigner le palmier ou les dattes, en s'appliquant à tour de rôle, suivant un processus bien connu, tantôt au nom de l'arbre et tantôt à celui du fruit : « ainyu », « tainyut[1] », « wainyu[2] », « tinyut[3] », palmier (Soûs) ; « tiyni », dattes (Soûs)[4], « tini » (Zenaga)[5], « tĕiné » (Ahaggar[6]), « tieni » (Mzab), « tini » (Djerba), « tini » (Syouah[7]), même acception. Ghat « téheni[8] », dattes, aide peut-être à saisir « tehent », pl. « tehenu », épithète qui s'appliquait dans l'ancienne Egypte aux Lybiens marqués à l'enseigne de la déesse « Nyt », c'est-à-dire du palmier divinisé qui présidait en ces temps reculés aux destinées des troisième, quatrième, cinquième et septième nomes lybiens du Delta[9]. La forme « tšen », observée également à Ghat. Une autre fournit, par l'assourdissement de la première radicale, la transition vers « kunt », nom qui aurait jadis été donné en Egypte au dattier[11], et qui se retrouve sans doute sous la forme du pluriel arabe « Kunta » dans l'ethnique de diverses tribus mauritaniennes[12]. La même racine, GN, a servi également à désigner « la palmeraie », « tagānt », dont l'appellation est passée dans les parlers du Soûs avec le sens plus général de « forêt », ce qui explique la reformation arabe secondaire « ġāba » s'appliquant au dire de Duveyrier, dans tout le Sahara, à une plantation de dattiers, quel qu'en sit le nombre des arbres[13].

La probabilité tirée de cette première série de termes n'est pas suffisante ; une seconde racine bilitère, ZD, va nous fournir la contre-épreuve avec un développement sémantique analogue. Quelques exemples très disséminés : « tazdait »,

1) Destaing, *Etude sur la Tachelḥīt du Soûs*, p. 209.
2) Laoust, *Cours de Berbère marocain (Soûs)*, p. 132.
3) Note personnelle (A. Amer, lḥaḥān).
4) Destaing, *ibid.*, p. 86 ; Laoust, *ibid.*, p. 132.
5) R. Basset, *Notes de Lexicographie berbère.*
6) Foucauld, *ibid.* racine | ⵜ.
7) R. Basset, *ibid.*
8) *Ibid.*
9) A. Moret, *op. cit.*, p. 87.
10) R. Basset, *ibid.*
11) Cf. Gognalons, *Le palmier et sa légende*, in *Bulletin de la Soc. de Géog. d'Oran*, 1912, p. 119.
12) Cf. P. Marty, *op. cit.*, p. 193. On trouve aussi les « Tagnit » et les « Igunāten ».
13) Duveyrier, *op. cit.*, p. 195.

Digitized by Google

Kabylie[1]), « ṯazḍaiṯ » (Zouaoua), « tazdet » (Mzab, Chaouïa), « ṯazzaič » (Badrian), « tašdait » (Iulmedden[2]), montrent tout d'abord l'aire d'extension remarquable de cette racine ZD usitée pour la dénomination du « palmier » et font voir, en même temps que ses modifications possibles d'aspect (zd > zz, et zd > jd (?) > šd), l'emphatisation qui, le cas échéant, peut atteindre l'une de ses consonnes composantes.

C'est de ce groupe, ZD, que procèdent bien certainement, par allongement de la deuxième radicale et assourdissement correspondant répercuté ou non sur la première, « aṣṭṭa » (Soûs[3]), « taṣṭṭa » (Bi. Snous[4]), « taṣta » (Chaouia[5]), « tasṭa » (Kabylie[6]), branche. La même racine plus ou moins emphatisée est plus reconnaissable encore dans « aẓḍe » (Bi. Snous, Bi. Iznacen, Zkāra), « azḍe » (Meṭmāṭa[7]), « tiẓdit » (Kabylie)[8], « aẓḍi » (Brâber[9]), « iẓḍi » (Soûs[10]), fuseau ; et « ezḍ », commun à la plupart des parlers avec le sens de « tisser ». Boṭṭīwa du Rif « tigzdau[11] », palmier, fait apparaître un préfixe « g », d'ailleurs bien connu, qui explique « agjdi », stipe de palmier[12], et « agĕjdi[13] », poutre (Soûs) ; tandis que « ijdi », « tijdit », axe du moulin (A. Mṭīr[14]), restent à la forme élémentaire et rendent compte du sens de « ĕẓḍ », moudre. Enfin la préfixation affective d'un « b[15] » nous mène à « abâẓẓâ », membre

1) Huyghe, *Dictionnaire français-kabyle.*
2) R. Basset, *Notes de Lexicographie berbère.*
3) Destaing, *Etude sur la Tachelḥīt du Soûs,* p. 45.
4) *Ibid., Etude Bi. Snous.*
5) Huyghe, *Dictionnaire français-chaouïa.*
6) *Ibid., Dictionnaire français-Kabyle.* C'est à cette même racine qu'il convient sans doute de rattacher, par sa syllabe terminale, le mot composé « amerṣiḍ », figuier (cf. *suprâ,* p. 315, note 2). Le radical « mer » qui forme la première partie de ce mot, renferme également l'idée d'« arbre », de « branche », d'« épieu ».
7) Destaing, *op. cit.*
8) Huyghe, *op. cit.*
9) Loubignac *op. cit.,* p. 497.
10) Destaing, *Tachelḥīt du Soûs,* p. 137.
11) R. Basset, *op. cit.*
12) Laoust, *Dialecte du Soûs,* p. 132.
13) Destaing, *op. cit.*
14) Notes personnelles.
15) Sur ce « b » préfixe, cf. A. Basset, *Etudes de géographie linguistique en Kabylie,* p. 95.

Digitized by Google

viril, et « beẓḍ », uriner[1] (Soûs), dont dérivent un certain nombre d'expressions comme « ibeẓḍān[2] », urine, « abĕčūn [3]» (A. Waraîn), org. sex. féminins. La relation qui unit « abâẓẓâ », membre viril, à « aṣṭṭa », branche, est du reste pleinement, mise en valeur par Ntîfa « ĕzdi », accoupler, A. Waraîn, A. Seghroûchen « amṣṣāṭ », « tamṣṣāṭ », cuisse[4] (pl. « timṣṣāḍīn »), A. Waraîn « aneẓḍ [5]», pubis, Soûs « anzād[6] », cheveux, poils, A. Waraîn « aẓnādi[7] », membre viril (avec préfixation d'une nasale m, n, à valeur grammaticale, et méthathèse entre n et z dans ce dernier terme)[8].

Si nous laissons maintenant la racine ZD pour nous arrêter à considérer le nom berbère de la « première nuit de janvier » ou celui qui s'applique au « jour de l'Achoûra », tous deux marquant le début d'une année, l'une dans le calendrier julien et l'autre dans le calendrier solaire qui s'ouvre à la date du solstice d'été, nous nous trouvons en présence d'une série de termes tels que « biannu » (A. Waraîn), « bennayu » (Timgissin), « tabennayut », (Aoulouz), « tabernayut » (Igliwa, Idau Zal), « taberninut » (Ras el-Oued), « tabenrayut » (Idau Qais), « bianno » (Todghout), « bianu » (Aïr) etc.[9] Chez les Chaouïa de l'Aurès cette fête qui marque le renouvellement de l'année s'appelle « iḍ bu-iyni », expression plus exactement restituée en « nuit du piquet » par Bertholon et Chantre[10] que rapprochée par Masqueray du latin « bonum annum[11] ». Nous avons déjà vu, en effet, que le mot « iyni » désigne dans l'Aurès une

1) Destaing, *op. cit.*, pp. 291 et 287.
2) *Ibid.*, p. 287.
3) Note personnelle. Sur le rôle de la miction dans les rites de pluie, cf. Laoust, *Mots et choses*, p. 216.
4) Laoust, *Mots et choses*, p. 119 ; Destaing, *Dialecte A. Seghroûchen*, p. 137.
5) Note personnelle.
6) Laoust, *op. cit.*, p. 111.
7) Note personnelle.
8) Sur la permutation mutuelle courante de ces sémantèmes dans le domaine chamito-sémitique, cf. M. Cohen, *Genou, famille, force dans le domaine chamito-sémitique*, in *Mémorial Henri Basset*, Paris, Leroux, 1928, I, p. 204 sqq.
9) Cf. E. Laoust, *Mots et choses*, p. 195 sqq. ; et *Noms et cérémonies des feux de joie*, p. 127 sqq.
10) Bertholon et Chantre, *op. cit.*, p. 525.
11) Masqueray, *Traditions de l'Aouras oriental*, in *Bulletin de Correspondance africaine*, 1885, p. 72 sqq.

Digitized by Google

« branche », un « piquet[1] » ; ce sens concorde en outre avec celui des vocables « baino », « tabennayut », « tasbiannut », usités chez les A. Isaffen de l'Anti-Atlas[2] et les A Waraîn[3], pour les « baguettes » de laurier-rose que vont couper les enfants la veille de l'Achoûra ou du premier de l'an. Il est permis enfin d'y rapporter dans une acception voisine, le terme « banot », lance, épieu, dans l'ancien parler guanche de Ténériffe[4].

Si l'on se réfère à l'abondante documentation fournie à cet égard par M. Laoust dans ses « Mots et choses berbères » et « Noms et cérémonies des feux de joie », on voit que « Bennayo » (A. Isaffen), « Bu-Bennani », « Bu-mennani » (Tlemcen), est encore un personnage mythique à qui l'on adresse des invocations pour obtenir une année prospère ou, en temps de sécheresse, lorsque l'on désire solliciter la pluie par son entremise[5]. Ce personnage du panthéon berbère, qui s'incarne plus ou moins dans les figurants costumés du carnaval de l'Achoûra et fait aussi son siège d'élection des baguettes phalliphores et des idoles de figuier ou « cierges » de Taliza, est en même temps l'époux d'un autre personnage de sexe féminin désigné tantôt par le terme énigmatique de « lalla Ba-Biannu » (Wargla[6]), « Madame Ba-Biannu », et tantôt par les vocables plus expressifs de « Tleǧonja », « Tangi », « Tango », « Umm Tangi », « Umm Tenbu », « Tenunbia[7] taslit unẓār » ou « Tislit uwamān[8] », l'épouse de la pluie ou de l'eau. Ces différents traits de sa physionomie suffisent à nous faire reconnaître le Dieu-palmier, emblème du principe mâle et générateur permanent de vie à la surface du sol. Il est facile de voir en effet, à l'appui de cette identification basée sur ses attributs, que tous les

1) Cf. *supra*, p. 36.
2) Laoust, *Mots et choses*, p. 218.
3) G. Marcy, *Une tribu berbère de la Confédération A. Waraîn*, p. 137.
4) Abercomby, *Canarian speech*, p. 23 ; P. Webb et S. Berthelot, *op. cit.*, I, p. 138.
5) Laoust, *Mots et choses*, p. 197 ; et *Noms et cérémonies des feux de joie*, pp. 136, 144, 146 sqq.
6) Laoust, *Mots et choses*, p. 196.
7) *Ibid.*, p. 225 sqq.
8) J. Herber, *Poupées marocaines*, p. 13.

Digitized by Google

termes employés d'autre part pour le nommer dérivent du thème primordial « ainyu », le palmier mâle, affecté d'un préfixe « b » ou « ber » à valeur expressive[1], et plus ou moins maltraité par la nécessité des substituts euphémiques ; si même certains de ces termes ne sont pas à rapprocher purement et simplement de l'égyptien « bener », palmier mâle[2]. Quelle que soit au surplus l'étymologie à laquelle on s'arrête, la convergence parfaite du sens, est manifeste dans les deux cas et paraît bien devoir entraîner la conviction en faveur de notre hypothèse[3].

La compagne divine qui s'unit à « Baino » dans la cérémonie des rogations de pluie, la « Telǧonja » personnifiée sous les traits de la dérisoire poupée-cuiller habillée en mariée, est donc avec une évidence accrue, le dattier, l'arbre providentiel, emblème de la fécondité ; elle s'identifie avec la terre nourricière, la « Terra Mater » des Latins[4], la « Tangit » encore adorée au XIe siècle par les Ghomāra du Rif[5] et, sans doute

1) Sur ce préfixe et sa valeur affective, cf. A. BASSET, *Sur quelques termes berbères concernant la basse-cour*, in *Mémorial Henri Basset*, I, p. 8.

2) BUDGE, *Egyptian Hieroglyphics*, Londres, 1910, p. 70.

3) L'étymologie ἐπιφάνεια admise, après Schuchardt, par M. LAOUST, non sans quelques restrictions (*Noms et cérémonies des feux de joie*, p. 154), est plus que contestable : le traitement normal du p dans les mots berbères anciennement empruntés à des langues étrangères, paraît bien être f et non b (Cf. G. S. COLIN, *Etymologies magribines*, in *Hespéris*, 1927, 1er trim., p. 85 ; et A. BASSET, *Le nom de la « porte » en berbère*, Paris, Leroux, 1925, p. 6) ; en outre cette étymologie grecque n'explique pas la présence d'un r. D'ailleurs les fêtes de Baino remontent à un passé beaucoup plus lointain que l'institution de l'Epiphanie chrétienne, comme l'admet M. Laoust lui-même. Enfin il n'est pas difficile d'apercevoir la place importante que tient encore le palmier dans ces cérémonies : chez les Ait Tatta par exemple, c'est le tronc desséché d'un palmier qui forme le centre du bûcher d'Achoûra (p. 133) ; les jeunes « vestales » d'Agni sont aussi parées de larges bracelets de palmier (p. 132).

4) C'est à *Terra Mater* que M. Laoust propose d'identifier la mystérieuse divinité invoquée par les Ait Isaffen dans la cérémonie des idoles de Taliza : « Ater u-mater » (« Mots et choses », p. 221), étymologie mise fortement en doute par Gsell (*op. cit.*, VI, p. 123, note 2). On pourrait émettre d'autres hypothèses : la racine « ter » est en effet en relation en Egyptien ancien avec l'idée de « palmier » ; pourvue d'un préfixe nasal, à l'instar de « mater », elle désigne un « dieu palmier », le « neter », qui est l'un des aspects d'Osiris, dieu de la végétation (cf. *infra*, p. 334). D'autre part, le terme « atru » s'applique encore en berbère au nom d'un « perche », il est usité plus spécialement chez les Mtougga, par exemple, pour la « perche sous-ventrière » qui sert à la traction de la charrue. (LAOUST, *op. cit.*, p. 287). (Cf. cependant l'étymologie latine « aratrum » à laquelle M. Laoust propose de se rallier, pour ce dernier terme, p. 287).

5) EL BEKRI, *Description du Maroc septentrional*.

Digitized by Google

aussi, avec la « Tanit » des Carthaginois. C'est tout particulièrement à cette dernière parenté entre la « Tangi » berbère et la déesse tutélaire des Phéniciens que nous voudrions à présent consacrer un nouveau développement.

E) *Haute antiquité du mythe nord-africain du palmier*

a) *Le dattier identifié à Tanit, déesse de Carthage, et à Nil, patronne des Lybiens.* — L'identité de « Tangi » et de « Tanit » se révèle en premier lieu dans les attributs communs à ces deux divinités. « Tanit » apparaît constamment associée, sur les stèles et les « *ex-voto* » puniques, avec Ba'al Ḥammon[1], le dieu solaire, incarnation du principe mâle. Ses épithètes habituelles sont « la Dame » et « la Mère » ; elles se retrouvent aujourd'hui l'une dans l'expression berbère « lalla Ba-Biannu », « Madame Ba-Biannu », signalée à Wargla[2], l'autre dans la tournure arabe « Umm Tangi », « la mère Tangi[3] », plus spécialement tunisienne. Tanit était adorée par les Phéniciens comme « une mère féconde[4] », ce qui ne laisse point douter qu'elle était bien déjà, comme le restera Tangi, l'emblème de la fécondité.

Comme il y a correspondance des attributs, il y a aussi correspondance des noms. En effet le squelette consonantique, seul connu, du nom de Tanit, TNT, ou plus exactement sans doute TYNT, ainsi qu'il est orthographié sur quelques stèles de Constantine[5], doit être décomposé, si l'on suppose avec Dussaud et Lidzbarski que son étymologie est lybienne[6], en deux affixes grammaticaux, deux t, dont l'un au moins est spécifique du genre féminin, et une racine bilitère YN, iden-

1) Gsell, *op. cit.*, IV, p. 247.
2) Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 196.
3) *Ibid.*, p. 225 (4).
4) Gsell, *op. cit.*, IV, p. 247.
5) *Ibid.*, IV, p. 240.
6) Dussaud in *Journal des Savants*, 1907, p. 43 ; et Lidzbarski, *Altesemitisch Texte*, I, p. 38.

Digitized by Google

tique en apparence à celle qui désigne en berbère le palmier-dattier.

Mais ces simples rapprochements terminologiques ne seraient pas suffisants s'il n'était possible en outre de démontrer la très grande ressemblance du signe dit de Tanit, avec le symbole lybien du palmier-dattier divinisé.

« L'image que l'on nomme communément le signe de Tanit, paraît, d'après Gsell, composée de trois éléments[1] :

1° Un triangle complet, ou bien un triangle dont le sommet est coupé, par conséquent un trapèze : ce qui peut représenter une pyramide ou un cône, un tronc de pyramide ou de cône, vu de face ;

2° Immédiatement au-dessus, un cercle ou disque ; souvent il est incomplet et a l'aspect d'un croissant, retourné sur le trapèze ;

3° Entre le cercle et le triangle ou trapèze, une barre horizontale qui se prolonge à droite et à gauche, et forme ainsi deux appendices latéraux, sortes de bras. Parfois, surtout dans les monuments qui semblent être les plus anciens, ces bras ne sont pas coudés. Mais, d'ordinaire, ils se redressent par un angle à peu près droit ; en général, la section verticale est arquée, comme une corne. — Les traits du triangle, du cercle, des appendices sont simples ou doubles. L'image tout entière fait penser à une femme qui serait vêtue d'une longue robe et lèverait les bras. »

On remarquera ici la ressemblance humaine qui frappe Gsell dans le signe de Tanit, comme elle a déjà frappé Bertholon dans les tatouages de palmiers anthropormorphes de Khoumirie[2]. Mais nous pensons que l'analogie ainsi aperçue entre les deux motifs, est bien plus profonde encore. En effet, le signe de Tanit n'est autre, à notre avis, que l'extrémité triangulaire ou trapézoïdale du tronc du dattier, stylisée et couronnée de palmes réduites à un simple schéma linéaire ;

1) Gsell, *op. cit.*, IV, p. 377.
2) Cf. *supra*, p. 310.

Digitized by Google

le cercle occasionnellement figuré à la partie supérieure, ne serait, lui-même, qu'une image du disque solaire, représentation du dieu Ba'al. On s'explique ainsi facilement, si l'on admet cette hypothèse, que le triangle ou le trapèze apparaisse parfois traversé[1] ou supporté[2] par un trait vertical, qui sans doute schématise le tronc du palmier ; ou surmontant un socle occupé par des oves[3], qui sont peut-être les régimes de l'arbre ; ou qu'il se montre encore, sur quelques stèles, rempli par des filets obliques[4] représentant, selon toute probabilité, les stipes stylisés. On comprend aussi que cette même figure puisse être occupée, le cas échéant, par deux petites lignes courbes en accent circonflexe retourné[5] qui seraient des frondes ; ou laisse, à d'autres reprises, pendre de sa partie supérieure une petite ellipse[6] représentant soit une datte, soit, plus vraisemblablement, un régime de dattes. L'association fréquente du signe de Tanit à un palmier[7], sans doute le palmier mâle, à la main[8] au caducée[9], qui sont autant d'emblèmes phalliques, aide encore, si besoin est, à préciser sa signification. Assez souvent, c'est le signe lui-même, anthropomorphisé, qui de ses appendices recourbés devenus des bras, tient l'un des emblèmes ci-dessus[10] ; sur une stèle de Constantine, la même figure à l'aspect vaguement humain, tient une palme[11], ce qui amène Gsell à conclure, après plusieurs exemples analogues, que « les palmiers femelles représentés par les stèles étaient peut-être mis en rapport avec la déesse de la fécondité[12] ». Sur la foi de ce qui précède, nous croyons personnellement pouvoir proposer l'identification complète

1) Gsell, *op. cit.*, IV, p. 386, en note.
2) *Ibid.*, p. 388.
3) *Ibid.*, p. 388.
4) *Ibid.*, p. 386, en note,
5) *Ibid.*, p. 385, note 9.
6) *Ibid.*, p. 385, note 9.
7) *Ibid.*, p. 369.
8) *Ibid.*, p. 354.
9) *Ibid.*, p. 366.
10) *Ibid.*, p. 382.
11) *Ibid.* p. 369, note 10.
12) *Ibid.*, p. 269, note 11.

Digitized by Google

des deux termes ainsi mis en relation, et la lecture même du mystérieux symbole : TNT PNB'L[1], graphie qu'on est convenu de vocaliser « Tanit Pené Ba'al », si on lui donne pour traduction approximative « Tanit devant le visage de Ba'al[2] », c'est-à-dire en substance « le palmier-dattier baigné dans les rayons solaires », est un argument de plus en faveur de notre thèse. Il n'est pas en effet, on en conviendra aisément, d'image plus juste que celle du palmier dont la tête s'épanouit ainsi dans le feu du désert tandis que ses racines, plongeant dans la fraîcheur des sources, vont puiser dans la terre féconde la substance diaphane des dattes, filles du divin soleil. C'est un tel rêve qui hante depuis des siècles la pensée du nomade perdu dans les immensités arides du regg ou des dunes. N'est-il pas normal qu'il ait trouvé son expression toute naturelle dans le symbole représentatif d'une divinité ?

Les faits de survivance du culte de Tanit à l'époque romaine ne sont pas moins éloquents dans le sens de notre hypothèse. Si l'on doit, sur l'autorité de Gsell, identifier à Tanit la déesse « Iuno » dite aussi « Coelestis », les caractères du mythe lybien du palmier se retrouvent en effet, avec autant d'aisance, dans les appellations diverses et les attributs de cette dernière divinité. Le nom même de Iuno, prononcé « yuno », assez énigmatique au premier abord, n'est pas sans doute un pur hasard : on remarquera bien nette l'assonance qui l'unit encore au nom berbère actuel du palmier : « ainyu ». Nous voyons, par ailleurs, dans les inscriptions africaines, que « Iuno », comme Tanit, est en rapports étroits avec « Ba'al Ḥammon » qualifié « Saturnus » ou « Frugifer ». Elle est même désignée dans certaines d'entre elles par l'épithète « Nutrix Saturni » ou « Nutrix Frugiferi » que Gsell propose de traduire : « Épouse de Saturne[3] », expression bien voisine, ainsi qu'on voit, par son sens mystique, du berbère actuel « taslit unẓār » ou « tislit uwamān ».

1) Gsell., p. 243.
2) *Ibid.*, pp. 244-46.
3) *Ibid., op. cit.*, IV, p. 260, note 6.

Digitized by Google

Une autre appellation latine de « Iuno-Tanit » est « Virgo Coelestis », « Vierge des Cieux[1] ». Ici la seule difficulté apparente d'explication est celle qui provient du mot « virgo » mis en regard avec l'épithète de « mère » parfois donnée à Tanit. Mais la conciliation entre la maternité et la virginité, opérée dans plus d'une religion, peut très bien se comprendre en l'occurence. La déesse qui occupe au panthéon populaire la place d'honneur, ne peut pas être subordonnée à un principe mâle ; sa puissance est par définition absolue ; elle se suffit à elle-même à raison précisément de la précellence qui est son fait ; c'est bien plutôt le contraire qui, sur le plan mystique, ne se concevrait point. Le qualificatif de « virgo » porté par « Coelestis » romaine nous montre en tout cas que nous ne sommes plus en présence de Tanit Péné Ba'al, mais bien de Tanit seule, affranchie de l'élément mâle divinisé dans Ba'al. Le dieu solaire qui présidait aux destinées antérieure des Phéniciens n'avait, en effet, que de trop bonne raisons officielles de ne pas survivre à la ruine de son peuple.

« Iuno Virgo Coelestis » exerce une influence bienfaisante sur la fécondité de la nature. Elle provoque les pluies qui font croître les moissons, une inscription lui donne l'épithète de « spicifera », porteuse d'épis[2]. Nous n'avons aucune peine à reconnaître dans ces attributs providentiels ceux de la « Telĝonja », berbère, survivant à travers les siècles à la déesse tutélaire des Lybiens et des Carthaginois[3].

Il est impossible qu'un culte autochtone assez tenace pour s'imposer à deux conquérants successifs et résister pendant trois millénaires à l'implantation de religions étrangères douées d'une force d'expansion redoutable, ne puise dans la tradition d'un lointain passé le secret de son extraordinaire vitalité. Aussi le rapprochement fait par Bertholon et

1) Gsell, p. 261.
2) *Ibid., op. cit.*, IV, p. 263.
3) La cuirasse elle-même, dont « Iuno », à l'instar de Minerve, apparaît parfois revêtue, pourrait bien n'être qu'une « interprétation libre » de l'aspect extérieur du palmier ébranché rappelant vaguement la disposition des écailles de l'armure antique.

Digitized by Google

Chantre[1] entre « Tanit » et « Nyt », la divinité lybienne qui incarnait la fortune de Saïs sous les toutes premières dynasties des pharaons d'Egypte, nous paraît-il à présent parfaitement légitime. La seule objection, soulevée par le Dr Carton, du peu de ressemblance du symbole phénicien de Tanit à l'enseigne de la déesse lybienne, ne semble plus en effet devoir tenir après tout ce que nous venons d'exposer ci-dessus. Cette unique objection une fois écartée, il reste l'identité des noms — « Nyt » et « Tanit » appartiennent morphologiquement à la même racine YN > NY déjà étudiée — recouvrant l'identité complémentaire des emblèmes ; la décision affirmative, en cette double occurrence, ne fait plus question. Au surplus la vérité capitale que nous cherchons à dégager ressortira-t-elle mieux encore des éléments très suggestifs qu'il est possible d'extraire d'un domaine religieux voisin, celui de l'ancienne Egypte pharaonique.

b) *Le palmier mâle centre du mythe égyptien d'Osiris.*

Sur la place tenue par les apports lybiens dans la civilisation égyptienne nous possédons des documents tout à fait convaincants. C'est à l'occident du Delta que l'institution monarchique instaurée dans la vallée du Nil a puisé quelques-uns de ses traits les plus significatifs. L'huile qui servait pour oindre le front des dieux et des rois, était désignée par le terme de « hatet », sans doute en souvenir des chefs lybiens, les « hatyu » ; son épithète courante est « tehent », la lybienne. « L'hypothèse est admissible, selon Moret[2], qu'à l'époque proto-historique existait un royaume égypto-lybien de l'Occident, dont l'axe était la grande artère fluviale du delta occidental, la branche canopique, et dont le centre — si l'on en juge par le rôle important dévolu à Neit, à l'époque thinite et à d'autre périodes de l'histoire — devait être à Saïs...

1) Cf. *supra*, p. 311.
2) A. Moret, *op. cit.*, p. 88, 89.

Digitized by Google

Alors que la plume d'autruche[1], enseigne des Lybiens, caractérise l'Occident, c'est une pointe de lance, probablement métallique, peut-être un lingot, qui représente l'Orient, pays du cuivre et des métaux. Dans les temples de la Ve dynastie se perpétue la tradition qui oppose symétriquement les dieux de l'Orient, conduits par le lingot « Yabt », à ceux de l'Occident, conduits par la plume lybienne « Iment ». Au cours de la fête « Sed », l'Orient mène le cortège parallèlement à l'Occident ». Or celui qui préside aux nomes orientaux est le héros « Anzti[2] », maître du neuvième nome, figuré planté à mi-corps sur un pieu dans les emblèmes des plus anciennes époques ; c'est à lui que va se substituer peu à peu un dieu qui prendra tout à la fois sa province et son nom, Osiris, appelé à devenir au même titre qu'Horus le fondateur traditionnel des institutions royales[3]. Qui est donc cet Osiris qui domine ainsi dès l'origine de la civilisation égyptienne, tous les autres dieux, dont « Nyt » la divinité tutélaire de Saïs[4] ?

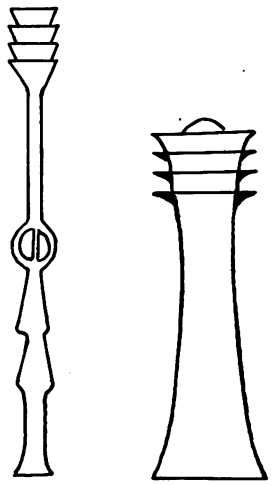
Le symbole du « Zed », qui paraît être la forme primitive d'Osiris, est une sorte de pilier à quatre chapiteaux superposés, où les uns ont voulu voir quatre colonnes aperçues en enfilade, où d'autres, dont Moret, ont cru reconnaître un fût d'arbre ébranché[5] ; nous proposerons tout simplement pour notre part de l'identifier avec le tronc du palmier mâle, à raison tout d'abord de son aspect même qui sollicite fortement cette interprétation, et à raison aussi de son nom, « zed », encore appliqué au genre palmier dans toute l'étendue du domaine berbère. Enumérons tous les appuis que cette dernière hypothèse peut trouver, tant dans les attributs du dieu que dans le développement légendaire du mythe osirien.

Les textes égyptiens nous apprennent qu'Osiris personnifie l'Eau du ciel et de la terre, la force fécondante du

1) Dans laquelle nous pensons qu'il conviendrait peut-être mieux de voir une *palme*.
2) A. Moret, *op. cit.*, p. 90.
3) *Ibid.*, p. 92.
4) *Ibid.*, p. 129.
5) *Ibid.*, p. 93, et *Mystères égyptiens*, Paris, Colin, 1927, p. 12.

Digitized by Google

fleuve[1], comme il incarne aussi la sève et la force verdoyante des arbres[2]. Dans les hymnes du Nouvel Empire, nous le voyons clairement identifié à Hâpi, le taureau anthropomorphe, sym-



Deux figurations différentes du pilier « Zed » (d'après Moret : « Le Nil et la Civilisation Egyptienne », pp. 93, 94). La figure de gauche est un symbole complexe qui semble associer deux arbres par leur racine.

bole énergique des puissances fécondantes du Nil[3]. Ailleurs il est honoré comme « le maître de la vigne en fleur », le « dieu-grain, le « blé ».[4] Nul doute donc qu'il ne représente, comme le palmier mâle, une déification du fluide vital.

Quant à la légende d'Osiris, elle nous montre celui-ci assassiné par son frère « Set », puis enfermé dans un coffre de bois et noyé dans l'eau du Nil. Le courant entraîne jusqu'à Byblos la funèbre épave qui se trouve finalement incorporée dans le tronc d'un arbrisseau syrien. Après ce premier épisode

1) A. Moret, *Civilisation égyptienne*, p. 95.
2) *Ibid.*, p. 96.
3) *Ibid.*
4) *Ibid.*

Digitized by Google

de la mort du dieu, les textes nous font assister à la reconstitution de son cadavre mutilé par les soins d'Isis, son épouse, qui en reconnaît successivement et en rassemble tous les débris à la seule exception des parties sexuelles dévorées par un mystérieux poisson, l'oxyrhinque. Par quels moyens magiques Isis parvient-elle à ranimer la vie dans le corps de son époux défunt, — miracle symbolisé dans la résurrection végétale d'Osiris — et à être fécondée par lui, c'est ce que la légende ne dit point[1]. Il est assez curieux toutefois d'observer, parmi des contaminations diverses, tout ce que cette légende renferme d'allusions à peine voilées à un culte phallique, associé comme celui de la déesse Tanit et de la Telgonja berbère, à l'emblème végétal du palmier. On reconnaît sans peine, en effet, dans la fragmentation du corps d'Osiris, l'image des mutilations subies par l'arbre divin dont on tranche et disperse les palmes, mais qui, par un incompréhensible prodige, ne s'en renouvelle pas moins chaque année plus altier et plus verdoyant. L'histoire même des parties sexuelles dévorées par le poisson oxyrhinque est avec évidence une interprétation du système naturel de fécondation du palmier par la voie des souffles humides de l'air, ce qui explique le nom grec du fabuleux poisson[2].

Aussi bien l'hypothèse se laisse suivre dans les attributs plus ou moins complexes d'autres personnages du panthéon égyptien. Le « ka », ce principe mystérieux et indéfini, considéré comme la substance primordiale et universelle qui assure santé, force, nourriture[3], semble bien voisin de la conception

1) A. Moret, *ibid.*, p. 100 sqq.

2) C'est-à-dire littéralement « bouche atmosphérique ». Le triomphe d'Osiris synthétisé dans la grande fête populaire de l'érection du « Ded » ou du « Zed », apparaît plus significatif encore du rite phallique dans les moindres détails de son cérémonial. Lors de la fête « Sed », le pilier qui représente le dieu est aussi flanqué d'un piquet supportant une peau d'animal typhonien, dont le nom, « out », d'après Partey, aurait le sens suggestif de « vulve » (A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 16).

3) A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 199 sqq. M. Moret rattache la notion du « Ka » à d'anciennes croyances totémiques antérieures à l'établissement de la monarchie théocratique égyptienne (cf. aussi : A. Moret et G. Davy : *Des Clans aux Empires*, Paris, 1923, pp. 9-15,55,167).

Digitized by Google

berbère du principe féminin, concentré dans les puissances plastiques du limon terrestre et symbolisé dans la haute silhouette du dattier, dispensateur d'aliments et de vie. On nous dit, en effet, que la jonction du « zet » avec le « ka » individuel « parfait la perfection et prime la primauté ». S'il y a disjonction, le corps reste incomplet, imparfait, sujet à la destruction, à la mort. Telle est la condition des hommes sur terre jusqu'à ce que leur corps se réunisse à leur « ka[1] », c'est-à-dire sans doute à la substance originelle dont il est issu ; mourir, c'est en effet « passer à son ka[2] », ce même « ka » dont le geste protecteur rappelle étrangement celui de Tanit anthropormorphisée[3]. D'autres textes montrent qu'il y a identité du « ka » et de la nourriture, « kau[4] », et qu'ainsi le « ka » symbolise également la force de vie qui réside dans les aliments. L'être parfait, constitué par la fusion du « zet » et du « ka », se manifeste comme âme, esprit ou puissance ; il « engendre le dieu » (« iru neter »)[5]. Or quel est le dieu qui porte cette appellation : « neter » ? D'après Moret[6], ce dernier mot dériverait d'une racine « ter » (écrite par la fronde du dattier) qui exprime la pousse annuelle du palmier et, par extension, la renaissance régulière des végétaux. C'est ce même signe, « neter », qui, emmailloté dans des bandelettes, symbolise Osiris défunt, couché dans la mort avant qu'il ne soit appelé à renaître, à l'instar de la couronne verdoyante du palmier, par réparation périodique de sa substance perdue. Si l'on tient compte que les purifications et fumigations rituelles appliquées à cet emblème, sont identiques à celles dont les Héliopolitains saluaient le soleil à l'aube ; que les bandelettes vertes, rouges ou blanches dont on ceint la momie osirienne, sont aussi semblables à celles dont on enveloppera plus tard la statue du dieu solaire Ammon Ra[7], on

1) A. Moret, *Civilisation égyptienne*, p. 417-18.
2) *Ibid.*, *Mystères égyptiens*, pp. 207.
3) *Ibid.*, p. 200.
4) *Ibid.*, p. 208.
5) *Ibid.*, *Civilisation égyptienne*, pp. 418.
6) *Ibid.*, *ibid.*
7) *Ibid.*, *ibid.*

Digitized by Google

s'apercevra que nous tournons toujours autour des mêmes croyances hélio-phalliques cristallisées dans la forme érigée du palmier mâle. Les épisodes orgiaques et licencieux, les scènes carnavalesques, qui accompagnaient l'érection du « zed » ou du « ded » égyptien[1], comme ils caractérisaient les « saturnales » latines ou les mystères dramatiques d'Eleusis et comme ils sont encore à l'heure actuelle le trait le plus saillant des fêtes du « Biannu » berbère, appartiennent tous bien entendu, au fonds commun des vieux rites agraires observés par la généralité des peuples primitifs ; on pourrait donc à juste titre qualifier de purement fortuites toutes les analogies formelles ainsi mises en évidence, si l'identité même du symbole végétal étudié, ne s'associait pourtant de façon aussi singulièrement troublante à l'identité des noms et à la vraisemblance historique des faits de contamination ou de survivance. Si tous les rites ainsi entrevus, qui gravitent autour du palmier, ne se recouvrent point exactement, ce dont il est prudent *a priori* de douter, certaines coïncidences du moins ne peuvent manquer d'éveiller notre curiosité particulière et de retenir un instant notre attention. C'est de ce faisceau de coïncidences que nous voudrions précisément tenter à présent de dégager quelques conclusions.

F) *La conception tolémique du lien social. — Les tatouages faciaux base d'enquête ethnique*

Il est tout d'abord visible que le mythe du palmier théophore appartient au fonds commun des religions nord-africaines depuis plusieurs millénaires. Il y trouve une double expression tantôt dans la déification du palmier mâle, c'est le cas de l'Egypte en pleine apothéose osirienne, et tantôt dans celle du palmier femelle — c'est l'exemple de Tanit à Carthage et de son ancêtre Nyt, la déesse lybienne.

Or il est permis de supposer, sans trop s'avancer dans l'affirmation, que l'adoption par un groupe humain d'un

1) A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 266 sqq.

Digitized by Google

totem représentatif du principe féminin comme celui du palmier dattier, implique plus ou moins la reconnaissance du matriarcat à la base de l'organisation sociale de ce groupe[1] ; comme le culte d'un symbole phallique correspond, mais dans une moindre mesure, à l'expression du concept social contraire. En somme il y a dans le culte exclusif réservé dans un milieu humain donné, à l'une ou à l'autre de ces deux sortes de totems, le principe d'une différenciation ethnique fondamentale dont on pourrait songer, dans le cas qui nous occupe, à tirer profit. Si les tatouages faciaux apparaissaient, en effet, susceptibles de nous fournir, en pays berbère, la démarcation encore subsistante de ces anciens cultes, nous aurions par là même un procédé d'investigation ethnique autrement puissant que tous ceux fondés sur la similitude souvent fortuite des noms de tribus[2], ou l'analyse toujours peu précise de leurs traditions historiques. Avec la mise au jour rendue possible d'un substrat religieux aussi étroitement lié au genre de vie et au régime social que celui du totémisme, nous atteindrions, semble-t-il, le fond même du problème ethnique en Berbérie.

Mais toutes ces conceptions primitives ont-elles encore un écho très net dans les tribus nord-africaines dont nous avons étudié les tatouages, et avons-nous chance, en engageant l'enquête dans le sens indiqué, d'aboutir en toute certitude à des conclusions d'un aussi puissant intérêt ?

On pourrait dès l'abord en douter. L'oubli de la signification des rites agraires semble à peu près complet au sein des populations indigènes où seule une longue tradition a réussi à maintenir leur observance. N'en est-il pas de même aussi du sens profond des tatouages faciaux ? La valeur locale de ces marques ethniques n'a-t-elle pas d'ores et déjà totalement recouvert et masqué l'indication totémique ancienne incluse dans le choix du motif pictural ? Rien jusqu'à pré-

1) Cf. A. Moret et G. Davy, *Des clans aux Empires*, pp. 24, 42, 107.

2) Pour la critique de ces rapprochements ethniques fondés sur la similitude du nom, cf. W. Marçais, *Les siècles obscurs du Maghreb*, compte rendu, in *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, Paris, Leroux, juin 1929, p. 261.

Digitized by Google

sent ne permet de l'affirmer. On sait, d'autre part, en faveur de la négative, que plusieurs tribus berbères ont gardé de nos jours des traces évidentes de totémisme. Nombreuses sont encore celles de ces tribus qui se placent par leur appellation sous l'égide éponymique d'un ancêtre animal[1]. Il est vrai que, dans la plupart des cas, cette étiquette éponyme a cessé de correspondre à une filiation avouée. Les Touareg pourtant se montrent à ce dernier égard plus conservateurs que leurs frères du littoral ; certains d'entre eux continuent à regarder l'ourane comme leur parent par le sang : « c'est, disent-ils, notre oncle maternel[2] » ; on a pu noter également, chez les Touareg de l'Aïr, l'assimilation du disque solaire à « la mère de la tribu des Kel Owi[3] ». Ces derniers faits, ou leurs analogues, deviennent plus précis si l'on remonte à quelques siècles en arrière dans l'histoire de l'Afrique du Nord. Les habitants du Sahara septentrional, nous dit Ibn Khaldoun, « sont persuadés qu'il doivent s'abstenir de manger les oiseaux, les poissons et les lézards, pour la raison que ces animaux sont les frères de leur mère[4] ». Voilà un tabou alimentaire qui touche de bien près au totémisme.

Mais Ibn Khaldoun est surtout intéressant par ce qu'il nous laisse deviner de survivances totémiques sous ses indications généalogiques relatives aux grandes familles berbères. Il nous cite comme ancêtres respectifs des deux grands rameaux nomades de ce peuple, les Zénètes et les Ṣanhāja, les personnages légendaires de « Jāna » et « Ẓanāg[5] » ; on peut essayer d'éclairer le sens de ces deux termes par l'analyse philologique afin d'en tirer le cas échéant quelques indications utiles.

« Jāna », autant qu'il semble, est un féminin ; il entre encore en composition dans l'ethnique d'un certain nombre de groupements berbères, en pays Ait Waraîn et Zemmoûr

1) En voir de nombreux exemples pour la région du Sous, pourtant très évoluée, dans : R. MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen*, Paris, 1930, p. 207, note 2.
2) E. F. GAUTIER, *Sahara*, p. 160.
3) F. R. RODD, *People of the Veil*, Londres, 1926, p. 295.
4) Ibn KHALDOUN, *op. cit.*, I, pp. 199-209.
5) *Ibid.*, I, p. 165 sqq.

Digitized by Google

notamment, sous la forme à peine dissimulée du pluriel « Ijanāten. » Si l'on songe à restituer à « Jāna » son aspect morphologique berbère, c'est le terme « Tajānt » qui se présente immédiatement à l'esprit comme la transposition la plus correcte de la forme arabisée « Jāna ». Or « Tajānt » est à rapprocher de la racine GN déjà étudiée, et pourrait bien représenter une simple variante à première radicale spirante, du terme « tagānt » appliqué à la « palmeraie ». Ce dernier point en particulier serait intéressant à établir si, comme le soutient E.-F. Gauthier, ce sont bien des populations zénètes qui ont acclimaté le dattier dans certaines des oasis du Sahara[1].

D'autre part il semble que « tajānt » ne puisse être séparé de « tehent », l'appellation donnée aux Lybiens par les anciens Egyptiens. Quels rapports ont pu jadis avoir ces occupants de la partie occidentale du delta du Nil avec les représentants zénètes de la famille berbère ? Voilà qui serait bien difficile à dire. Il est remarquable en tout cas que l'éponyme « Jāna-Tajānt (?) », de même que l'épithète égyptienne « tehent », sont tous deux normalement affectés du genre féminin.

Si nous passons à présent à « Ẓanāg », l'ancêtre des Ṣanhāja, — dont des ethniques de tribus comme « Iẓnāgān » nous fournissent la forme berbère vraisemblable « Aẓnāg » — nous proposerons, sans nous dissimuler que l'hypothèse est encore beaucoup plus fragile que la précédente, de rapprocher de ce dernier nom, des termes tels qu' « asnāy », « aznāy », désignant dans la généralité des parlers berbères, le « cheval adulte ». On sait la place importante tenue par la cavalerie numide dans les armées romaines, et le nombre considérable de chevaux qu'élevaient autrefois ces nomades[2]. Le « cheval », ou un autre animal de monture, — justifiant dans « aẓnāg » l'existence de la racine

1) Cf. *suprà*, p. 312.

2) S. Gsell, *op. cit.*, V, p. 181 sqq. Un cheval figure assez fréquemment au revers des monnaies indigènes frappées sous les rois numides de l'époque romaine. Gsell observe que ces souverains n'auraient pas adopté cette image s'ils ne l'eussent jugée propre à être en quelque sorte *le symbole de leur pays* (p. 182).

Digitized by Google

NG en rapport avec l'idée de « chevaucher[1] » — a-t-il été le totem de plusieurs tribus de l'antique Berbérie ? La supposition demanderait à être recoupée par un nombre plus grand de faits concordants. Le cheval est bien un motif usité dans les tatouages berbères[2], mais on peut objecter qu'il y figure à côté de plusieurs autres animaux. Tous ces dessins sont-ils d'anciens totems ? C'est une énigme qu'il serait bien hardi de trancher. Quoiqu'il en soit, notons qu' « Aẓnāg », l'ancêtre éponyme des Ṣanhāja, qui est peut-être le cheval, appartient de façon certaine par la forme extérieure de son nom à la classe des êtres masculins. Ce dernier trait suffit pour distinguer déjà assez nettement, dans la théorie totémique, ces deux branches éternellement hostiles du peuple berbère que sont les Zénètes et les Ṣanhāja.

Les premiers apparaissent bien, à travers leur histoire, placés sous la dépendance confuse d'un principe féminin : on sait le rôle important joué par des femmes, comme la « Kāhena », dans les fastes guerriers de la Zénétie. Quelques légendes ont aussi cours dans leurs tribus, qui sont à cet égard assez instructives. Il y a quelques mois à peine, on nous contait chez les Ait Seghroûchen du Sud, comment les membres de cette grande confédération qui compte douze tribus disséminées à l'intérieur du Maroc, sont tous issus d'une vierge-mère nommée « Merim » ; tandis que le leff des tribus adverses se réclame d'un ascendant mâle, « Adfel », vocable qui traduit notre mot français « neige » et fait allusion à l'origine montagnarde de ces derniers éléments. Or les Ait Seghroûchen sont des Zénètes, les documents, au moins linguistiques, plaident avec persuasion dans ce sens[3].

D'autre part, il est notoire que certaines tribus sahariennes ont

1) Nous n'ignorons pas la difficulté introduite par l'emphase du z, mais nous pensons — comme nous le soutiendrons, du reste, dans un travail en cours de prochaine publication — que l'emphase ne revêt jamais en berbère un caractère fondamental, les consonnes emphatiques n'y constituant point par elles-mêmes des phonèmes originaux et autonomes.

2) Michaux-Bellaire et Salmon, *op. cit.*, p. 94.

3) Destaing, *Dialecte Ait Seghroûchen*, Intr., p. 84 sqq.

Digitized by Google

conservé de nos jours des traces de matriarcat ; convient-il[1] d'y voir la marque d'un fait spécifiquement zénète ? Les moyens d'une vérification font défaut dans la zone littorale où l'arabisation a submergé les milieux zénètes et fait disparaître en même temps la pierre de touche la plus intéressante, celle de leurs anciennes coutumes juridiques aujourd'hui remplacées par la loi coranique. Précisément les Iulmedden, seuls parmi les Touareg à ne point pratiquer la dévolution de l'héritage suivant les règles de la filiation utérine, ont pu être identifiés par divers auteurs aux anciens Lemta[2], c'est-à-dire à des tribus s'étant comptées jadis parmi les Ṣanhāja ; mais ce n'est là qu'une preuve a contrario, impuissante à fonder une conviction solide.

Sur le culte du Soleil[3] et la zoolâtrie[4] professés par les anciens Berbères, nous possédons par ailleurs des témoignages historiques suffisants pour ne point douter qu'ils aient été l'apanage seulement d'une partie de ce peuple. Or pourquoi ce même culte solaire, dont on a pensé retrouver les vestiges cristalisés dans les cérémonies des feux de joie d'"Achoûra[5], apparaît-il plus particulièrement bien conservé par exemple, dans les régions du Haut-Atlas marocain, qui sont des aires géographiques de Ṣanhāja ? Pourquoi, d'autre part, le nom berbère du « feu », « timssi », « tamssa », est-il uniformément féminin dans toute l'étendue du groupe zénète, alors qu'il est masculin et théophore, pourvu du préfixe « l », dans le groupe

1) Duveyrier, *op. cit.*, p. 393 sqq ; F. R. Rodd, *op. cit.*, p. 151 sqq.
2) F. R. Rodd, *op. cit.*, p. 153, note 7, et 341 sqq.
3) Gsell, *op. cit.*, VI, p. 141 sqq.
4) *Ibid. Ibid.*, p. 126 sqq. Le bélier paraît avoir été adoré jadis par les anciens Lybiens. On sait qu'El Bekri signale encore son caractère sacré chez des montagnards du sud du Maroc vers le xe siècle ap. J.-C. (*op. cit.*, p. 305).
S. Gsell met en doute l'identification du bélier figuré sur certaines gravures rupestres d'Algérie, avec Ammon Ré, le dieu solaire des Egyptiens. La sphère qui somme la tête du bélier y apparaît souvent en effet flanquée d'appendices courbes assez énigmatiques, dirigés vers le haut et le bas, ou affectant une disposition rayonnante. Ces appendices sont parfois partagés en deux par une ligne dans le sens de la longueur. Gsell suggère qu'il pourrait s'agir d'une calebasse pourvue de plumes. On nous permettra d'émettre l'hypothèse que ces plumes sont peut-être bien des palmes, la sphère figurant le tronc du palmier (Cf. Gsell, p. 126 sqq.).
5) Laoust, *Feux de joie*, p. 152 sqq.

Digitized by Google

brâber-ṣanhāja : « almessi[1] » ? De même pour « biannu », pourquoi ce terme s'applique-t-il dans certaines tribus berbères au premier jour de l'année julienne, alors qu'il est ailleurs réservé à la dénomination d'une fête aussi manifestement solaire que celle de l'Achoûra ? Pourquoi encore les noms des « yeux », de la « source », en rapports sémantiques étroits avec l'idée d'émanation fécondante, sont-ils du genre masculin sur une aire d'extension assez vaste alors qu'ils apparaissent toujours féminins à l'intérieur du groupe linguistique zénète[2] ? Tous ces faits d'onomastique, sont considérés d'un commun accord comme capitaux pour la définition des groupes de parlers berbères ; il n'ont jamais fait cependant l'objet d'une analyse de fond justifiant leur emploi comme critères distinctifs. Il n'est pas niable que la forme féminine affecte dans nombre de cas la valeur grammaticale d'un simple diminutif, mais lorsqu'elle porte sur des objets fixés dans leurs dimensions

1) Laoust, *Mots et Choses*, p. 50 sqq. Il convient de distinguer soigneusement le nom du feu lui-même, assez uniforme, et celui du trou destiné à le recevoir, du « foyer », dont l'appellation offre de nombreuses variantes.

Peut-être les termes « timssi » (A. Seghroûchen), « tamssa » (A. Waraîn de l'Est), « times » (Zouaoua), « almessi » (A. Mgild)... désignantsous une même racine, MS, le « feu » dans la généralité des parlers berbères, doivent-ils être rattachés à « mes », être originaire de, avoir une parenté ethnique (A. Seghroûchen, A. Waraîn, Zemmoûr...). MS en égyptien ancien répondait au sens d' « enfanter, concevoir » (Cf. Budge, *op. cit.*, p. 51) et se trouvait fréquemment associé au nom du Soleil ; on connaît l'étymologie classique du nom de « Ramsès », « Ra-ms-ss », c'est-à-dire « Ra l'a enfanté » (Cf. A. Moret, *Civilisation égyptienne*, p 15). Encore actuellement chez les Touareg (Cf. F. R. Rodd, *op. cit.*, p. 278) « Mesi » a le sens de « Dieu » ; s'agit-il dans ce dernier cas du soleil ou du feu, ou d'une transposition bien plus improbable du nom hébraïque « Messiah », le « Messie » ? On sait par ailleurs qu'une autre appellation touarègue de la Divinité est « Amanāy » (Duveyrier, *op. cit.*, p. 44 ; Rodd, *op. cit.*, p. 278) ; or il est beaucoup plus vraisemblable et plus conforme au génie de la langue berbère, de faire dériver tout simplement ce nom de la racine NY bien connue, par préfixation courante d'une nasale et vocalisme original, que de se raccrocher à la lointaine et plus que douteuse étymologie d'« Adonaï » proposée par Duveyrier (p. 144). Ces deux appellations touarègues ne seraient donc ainsi que le résidu d'un ancien culte solaire associé à l'emblème du palmier mâle.

2) « Allen » et « tiṭṭawīn » ; « anu » et « tāla ». Bien d'autres noms sont aussi caractéristiques, ceux du « moulin », de l'« ombre », par exemple. Le moulin est en effet un symbole mâle dans la conception animiste des Berbères ; sa forme, sa fonction, expliquent fort bien qu'il en puisse être ainsi (sur la vie du moulin, cf. Laoust, *Mots et Choses*, p. 48 sqq). Or le thème générique « azrū », « asīr », etc., pierre, qui sert partout à le désigner, revêt la forme féminine dans les parlers zénètes, masculine dans les autres. De même del'« ombre », qui est un double de l'arbre, et notamment de l'« arbre » par excellence, du « palmier » ; son appellation est féminine dans tous les parlers zénètes : « tīli, », et masculine : « amālu », dans les parlers brâbers.

Digitized by Google

une fois pour toutes et qui ont un sens mystique, comme le « feu » ou les « yeux », elle se réfère assurément à un substrat mental plus profond. Peut-être celui-ci réside-t-il dans la survivance confuse d'une ancienne conception totémique aboutissant à placer sous le signe de la divinité féminine du groupe tous les objets qui sont ordinairement les symboles ou les émanations du principe mâle[1]; ainsi continuerait à s'affirmer par là, dans la vie même du langage, la valeur fondamentale du critérium que nous avons essayé de mettre en lumière. C'est en posant nettement cette question que nous achèverons ici notre étude.

On voit du moins, en terminant, quelles conséquences capitales pourraient résulter d'une documentation plus complète sur la morphologie et la répartition des types de tatouages faciaux, si l'investigation à entreprendre était menée de front avec l'enquête linguistique et ethnographique locale et l'histoire des tribus, toutes diciplines dont l'emploi combiné s'impose chaque jour de plus en plus comme une méthode précise et sûre de recherches.

Il est en vain d'espérer enfermer toute la vérité dans un cadre idéal trop rigide ; nous avons conscience de n'avoir ici qu'ébauché une question terriblement vaste, à laquelle nous nous réservons d'apporter par la suite tous les compléments et toutes les retouches indispensables. D'ores et déjà ce nous est néanmoins une satisfaction si nous avons pu réussir à projeter au cours de ces pages quelque clarté nouvelle sur cet ample et passionnant problème des tatouages indigènes de l'Afrique du Nord.

G. MARCY,
adjoint au chef de la section sociologique du Maroc.

1) Dans ce sens, cf. A. MORET, *Civilisation égyptienne*, p. 131.

Digitized by Google

Essai
sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures

(Suite et fin)

Nous avons vu, dans la première partie de ce paragraphe consacré à la *prépondérance de la valeur sociale des noms* dans les sociétés relativement évoluées, que chez les Kwakiutl le contenu mystique du nom procède de la notion d'une âme individuelle nettement personnifiée.

De là l'importance du nom dans la mythologie et dans les confréries kwakuitl.

b. — Le nom et la mythologie

Les clans et les numayms Kwakiutl — les numayms sont les subdivisions des clans — tiennent jalousement aux noms de leurs ancêtres et de leurs chefs. Toute leur organisation sociale est fondée sur des listes généalogiques, que reproduit Boas au début du second tome de son *Ethnology of the Kwakiutl*[1] Ces listes sont représentées par des assiettes peintes et des tapis, placés à l'intérieur des maisons.

D'autre part il existe, pour illustrer ces noms, pour justifier leur valeur honorifique, toute une série de mythes, qui appar-

1) p. 795-836.

Digitized by Google

tiennent en propre à chacune des divisions sociales auxquels il se rapportent.

Les mythes, de même que les noms, ne peuvent pas sortir de la famille des chefs des numayms, et ils remontent comme eux jusqu'aux origines du monde.

Ce qui caractérise ces mythes, c'est d'abord qu'ils sont pleins de cohésion, de précision et de vraisemblance, que le merveilleux qu'on y trouve, comme juxtaposé aux actions des hommes, paraît être plutôt le produit d'une imagination de poète que d'une inspiration mystique collective ; et c'est ensuite que l'explication qu'ils prétendent fournir porte, non pas sur les rites qui entourent les noms, ni sur le sens mystérieux de ces noms, sur leurs rapports avec l'âme de l'individu, avec les esprits de ses ancêtres, mais simplement sur leur acception littérale[1].

C'est du mythe, semble-t-il — le plus souvent étiologique — que les noms détiennent cette résonance mystique qui motive leur caractère nobiliaire : elle n'est pas autre chose, dans le moment où les noms sont prononcés, qu'une réminiscence du mythe. C'est-à-dire que le sens littéral des noms détermine leur valeur sacrée. On peut juger par là combien cette valeur est affaiblie.

c. — Le nom dans les confréries

Nous avons dit que l'organisation sociale des Kwakiutl subissait au commencement de chaque hiver une transformation radicale : les individus cessent d'être répartis en clans, ils sont répartis en deux grandes classes, celle des initiés et celle des non-initiés, et ces classes se subdivisent en un certain nombre de groupes : les initiés sont groupés, d'après le grade de leur initiation, en sociétés secrètes ou confréries, les non-initiés d'après leur âge et d'après la nature des rapports qu'ils entretiennent avec les initiés.

1) Le choix du nom à la naissance est également réglé par son acception littérale. « Le nom (que je viens de donner à ma petite fille), pensait Lalacendayo, veut dire que plus tard elle me confectionnera des vêtements de peaux. » Ainsi pensait-il. C'est pourquoi il appela sa fille Alakilayugwa. » (Boas, *E. K.*, II, p. 1095.)

Digitized by Google

Nous connaissons assez bien, par les publications de Boas, l'organisation des confréries Kwakiutl.

Les membres des confréries sont censés avoir été initiés par les Esprits. A chaque confrérie est attribué un Esprit, qui la protège et qui communique à tous ceux qui en font partie des qualités surnaturelles et par suite un rang social éminent.

Le droit de faire partie de telle ou telle confrérie est héréditaire à l'intérieur des clans. L'individu l'acquiert au moment où il prend femme, et cette acquisition coïncide avec l'investiture de noms et d'insignes spéciaux : « Chaque clan, dit Boas[1], a un certain nombre défini de noms. Chaque individu a seulement un nom à la fois. Les porteurs de ces noms forment la noblesse de la tribu. »

Le nombre des Esprits est assez restreint ; les plus importants sont les suivants : l'Esprit Cannibale, le Spectre, l'Ours gris, le Fol Esprit. Les confréries des Cannibales, des Spectres, des Ours et des Fous, sont donc les plus importantes. L'Esprit n'apparaît qu'en hiver à ses sectateurs. C'est pourquoi les Kwakiutl appellent l'hiver la saison des Secrets (*Iselsaeka*). Les cérémonies elles-mêmes sont aussi appelées les Secrets.

Ces cérémonies, qui consistent principalement en danses, ont pour but de représenter le mythe de la révélation initiale de l'Esprit à l'ancêtre du groupe : les néophytes sont agités par une sorte de folie sainte qui résulte de leur initiation, mais les membres les plus âgés de la confrérie, déguisés en Esprits et portant des masques, viennent en dansant les exorciser.

Les mythes où se trouve relatée l'origine des confréries sont en effet absolument semblables à ceux qui se rapportent à l'origine du clan : un esprit est apparu à l'ancêtre, l'a emporté et lui a révélé sa véritable nature.

Ainsi la confrérie se présente à nous comme une organisation à tendance religieuse, analogue, du moins dans l'opinion

1) *Twelfth Report of the Committee on the N.-W. Tribes of Canada*, p. 675, dans *Report of the Brit. Ass.* 1898.

Digitized by Google

des indigènes, à l'organisation sociale et suppléant celle-ci pendant l'hiver.

Nulle part ailleurs, la démarcation entre la vie religieuse et la vie sociale, et la tendance à la socialisation des institutions religieuses n'apparaissent aussi nettement qu'ici.

Tout comme le clan, la confrérie possède en propre un certain nombre de noms individuels qui sont répartis entre ses membres : lors de son initiation le novice reçoit un de ces noms. L'Esprit lui-même est censé le lui donner. Ceci, nous l'avons vu, est courant chez tous les peuples arriérés : à un caractère nouveau de la personnalité doit correspondre une dénomination nouvelle. Il faut noter cependant, au contraire de ce qui a lieu chez les Arunta, par exemple, et dans les sociétés de même niveau, que la dénomination n'est pas ici une cause, mais un effet. Ce n'est pas *parce qu'*il porte un nom nouveau que l'initié est pourvu de vertus spirituelles supplémentaires : c'est pour confirmer et sanctionner la réception de ces vertus que ce nouveau nom lui est donné.

Ces noms réservés aux confréries ne valent que pendant la saison des secrets. L'hiver étant passé, ils sont remplacés par les noms claniques. Ainsi l'institution des noms chez les Kwakiutl est double, non seulement dans son essence, mais même dans ses modalités extérieures : nous trouvons d'une part des noms de clans, dans lesquels la valeur sociale l'emporte nettement sur la valeur sacrée, et d'autre part des noms de confréries, où l'élément sacré se manifeste encore avec une certaine force. En effet, les noms dans les confréries sont avant tout des liens établis entre les groupes, ou les individus, et les ancêtres ; seulement leur valeur sacrée, totémique à l'origine, est devenue mythique.

C'est ce qui apparaît clairement si l'on examine le sens littéral et le sens rituel des noms attribués aux différentes confréries[1]. La plupart portent des noms d'animaux. Les Kwakiutl en donnent cette explication : les cérémonies d'hiver

1) Boas, *Secret Soc.*, p. 419, 420.

Digitized by Google

ont pour but de représenter les mythes ; or la plupart des mythes ont trait à la métamorphose opérée par les esprits qui formèrent l'homme en donnant une forme humaine à des êtres qui jusque-là avaient une forme animale. Une catégorie représente les esprits transformateurs, une autre représente les hommes avant la métamorphose : de là ces noms d'animaux.

Cette explication, qui fait du rite une figuration du mythe, est sans doute d'origine assez récente. Elle est utile cependant pour nous donner une idée du sens sacré que les Kwakiutl prêtent au nom.

Du fait qu'ils sont, non pas identifiés mais assimilés pour un temps, à des Albatros ou à des Baleines, les membres de la confrérie s'appellent Albatros ou Baleines. Ces noms remplissent le même office que les masques, les colliers de feuilles de cèdre et les divers insignes dont ils se couvrent au moment de l'accomplissement des rites. De même que le masque, du fait de sa ressemblance avec l'être dont il évoque les traits, devient un objet sacré, de même le nom, évoquant par ses sonorités l'image d'un être supérieur, participe de la nature sacrée de cet être.

Le nom sert d'intermédiaire entre les esprits et les membres du groupe ; c'est à la fois un indice et une des causes de la communion qui s'établit entre eux ; c'est en somme l'accessoire indispensable du rite.

B) *Valeur sociale des noms chez les Kwakiutl*

a. — Le nom et la personnalité sociale

Au début de l'hiver, les Kwakiutl membres d'une confrérie perdent leurs noms pour en prendre d'autres, plus propres à caractériser l'état particulier où ils se trouvent pendant la saisons des Secrets. Est-ce à dire que les noms d'été soient dépourvus de toute valeur sacrée ? Assurément non, et nous

Digitized by Google

en avons donné des indices au début de ce paragraphe. Mais cela ne signifie pas davantage qu'ils soient dépourvus durant l'hiver de toute valeur sociale.

Peut-être l'étaient-il à l'origine. Mais il semble bien qu'à l'époque où Boas les a observés[1], une tendance qui chez les Kwakiutl paraît être inhérente à l'institution des noms, agissant sur les noms de confréries après avoir agi sur les noms *baxus* — « profanes » —, établit une sorte d'équilibre entre leur valeur sacrée et leur valeur sociale, avec toutefois une prédominance assez marquée de la valeur sacrée dans le premier cas, et de la valeur sociale dans le second.

Il est intéressant de voir comment, même dans les confréries, se manifeste cette tendance à la « sécularisation » de la valeur des dénominations. Elle se manifeste principalement, elle s'épanouit pour ainsi dire, dans l'institution du potlatch, et c'est dans l'étude de cette institution que nous saisirons le mieux la valeur sociale des noms de personnes. Il est nécessaire cependant que nous essayions auparavant de définir la personnalité sociale de l'individu Kwakiutl.

Sans qu'elle ait, bien entendu, la latitude de développement que lui garantissent nos sociétés modernes, la personnalité individuelle chez les Kwakuitl est beaucoup moins rigoureusement assujétie à un cadre social préétabli qu'elle ne l'était dans les sociétés arriérées que nous avons précédemment considérées. Certaines perpectives d'avancement, dans l'ordre de la hiérarchie ou de la fortune, se présentent à elle. Même le régime de la filiation, sur quoi se fonde toute organisation élémentaire normale, fait une part à l'arbitraire et laisse aux individus une certaine initiative. Mais c'est surtout dans l'institution du mariage et dans le fonctionnement des confréries — le potlatch mis à part — que se manifestent ces premiers symptômes d'émancipation individuelle.

Filiation, mariage, développement de la personnalité au

1) Et déjà vers 1833, quand John Dunn les a visités (J. DUNN, *Hist. of the Oregon territory*, London, 1844). Les Kwakiutl sont appelés Bilbellaks par l'auteur. Il s'agit des Kwakiutl habitant près du fort M. Loughlin à Milbanck Sound.

Digitized by Google

sein de la confrérie : tels sont les points que nous avons à considérer en même temps que nous étudierons à propos de chacun d'eux le rôle dévolu aux dénominations.[1]

La question de la filiation, c'est celle de l'appartenance de l'enfant à la lignée paternelle ou maternelle. Cette appartenance se réalise par des attributions d'insignes et de biens et par la place qu'occupent dans les cérémonies collectives les membres du clan ou de la tribu. Mais c'est par le nom surtout qu'elle se manifeste.

Le nom est le signe le plus évident de la filiation. Chercher à savoir comment s'opère la filiation, c'est en somme chercher à savoir comment se transmettent les noms. Or, avant d'étudier la manière dont la filiation s'opère, il importe de dire qu'il n'est pas du tout indifférent au point de vue social, qu'elle s'opère de telle façon ou de telle autre : pour mesurer l'importance de la transmission des noms chez les Kwakiutl, il faut d'abord en bien comprendre l'aspect social.

La filiation est utérine ou agnatique. Dans certaines sociétés par exemple chez les Arunta, elle est locale. Dans d'autres elle est à la fois utérine et masculine, avec tendance à la masculinisation : c'est le totem de la mère qui est transmis, mais c'est le grand-oncle utérin qui le transmet ; comme ce grand-oncle utérin se trouve en même temps — par le fait de l'exogamie — le grand-père paternel, on constate que peu à peu ce second titre prévaut, chez le transmetteur, sur le premier. Mais ce sont là des modalités qui varient suivant les sociétés et dont l'importance s'évalue en fonction de la distance qui sépare ces régimes spéciaux, ou de transition, d'une part du régime utérin pur et d'autre part du régime agnatique pur.

Il suffira donc que nous nous en tenions à ces extrêmes, pour marquer l'importance sociale du régime de la filiation.

Les traits par lesquels S. Hartland a défini le régime utérin[2]

1) Voy. sur le même sujet Davy, *La foi jurée* et *Des clans aux empires* 1re partie.

2) *Primitive Paternity*, 32-38.

Digitized by Google

nous font entrevoir une société, non pas très fortement hiérarchisée — car il importe de ne pas confondre cette autorité diffuse, et surtout théorique des femmes avec le matriarcat[1] — mais assujétie au contraire à l'influence toute-puissante et égalitaire des traditions religieuses : la filiation n'est que la transmission d'un totem qui doit être distribué entre tous les individus, si l'on peut dire, en parts égales.

La transmission se fait automatiquement, en vertu de règles préétablies et qui ne souffrent ni exceptions, ni interprétations particulières. Passant des parents maternels à l'enfant sans que rien vienne jamais modifier leur valeur ou enrichir leur sens social, les noms représentent assez bien ce potentiel social invariable qui est départi à peu près indistinctement à tous les individus qui composent le clan.

Il n'en va plus ainsi quand le régime de la filiation se modifie. Que le père ait le droit de léguer à ses enfants, en même temps que les noms et les blasons, signes de sa situation sociale, les biens qu'il tient de son père et que lui-même a augmentés par son industrie, aussitôt l'égalité cesse, une hiérarchie se dessine.

Tant que la société est fondée sur une collectivité de femmes, elle reste stationnaire, inorganisée. A mesure que le pouvoir passe aux hommes, une désagrégation, un dénivellement, s'opèrent ; certaines des personnalités se détachent, l'individualisme naît, un cadre social se constitue.

L'évolution de l'institution des noms n'est du reste pas la seule qui y détermine ce changement. Si les formes du mariage changent également — et cela devient inévitable dès que le rôle de la femme est amoindri ou se modifie de quelque façon que ce soit —, s'il s'introduit dans le fonctionnement du mécanisme exogamique un certain relâchement, laissant à l'individu la faculté d'un certain choix, immanquablement les personnalités fortes des clans utiliseront ce choix comme une possibilité d'accroissement matériel et social. Le mariage

1) Voy. Durkheim, *An. Soc.* I, p. 22 ; p. 325 ; *id.*, V, p. 29, où la pensée de Durkheim s'est légèrement modifiée.

Digitized by Google

cessera d'être simplement la conjonction de deux êtres destinés à transmettre le totem à un être nouveau : il deviendra une institution profane et sociale au premier chef, un instrument de puissance ou du moins un élément de hiérarchie.

Ainsi, parallèlement à la transformation du régime de la filiation, d'utérine devenant agnatique, il est inévitable que nous assistions à un épanouissement, au sein du clan, et bientôt dans la société tout entière, de la personnalité individuelle et d'une hiérarchie établie sur la puissance matérielle, sur les principaux éléments de cette puissance matérielle consistant dans la valeur sociale des noms.

Tel a bien été, semble-t-il, le sens de l'évolution de la filiation et du mariage chez les Kwakiutl.

Déjà dans les sociétés à filiation utérine, situées au nord de la région qu'habitent les Haisla, les Heiltsuk et les Kwakiutl proprement dit, chez les Tlingit et les Haida par exemple, où les enfants, appartenant toujours à la lignée de leur mère, héritent du nom, des blasons, du rang et des biens de leur oncle maternel, nous constatons certains indices de transformation : ainsi il est possible à un père qui veut récompenser particulièrement un de ses fils de lui transmettre son propre blason : celui-ci sera porté par le fils à côté de celui de la mère[1].

Mais c'est chez les Kwakiutl du Sud que nous trouvons le régime de la filiation et du mariage le plus propre à faire servir la valeur sociale des noms au développement de la personnalité[2].

Là nous nous trouvons en présence d'un régime intermédiaire entre les deux modes de filiation, avec prédominance déjà du mode agnatique et tendance à abandonner le mode utérin primitif. Cette possibilité pour l'individu d'appartenir soit à la lignée du père soit à une autre, ce fut tout d'abord, au début de ce stade de transition, une possibilité d'appartenir à une autre lignée que celle de la mère. Puis, la direction de

1) V. SWANTON, *Contrib. to the ethnol. of the Haida*, p. 107 ss.
2) Davy, après Frazer, a réfuté dans sa *Foi jurée* (275-285) l'hypothèse de Boas uivant laquelle le régime des Kwahiutl serait un régime d'*emprunt*.

Digitized by Google

l'évolution se précisant, le choix s'est fixé sur la lignée paternelle, sans exclure complètement cependant la faculté d'un autre choix.

Or ceci est le signe d'importants changements dans le rôle social de la personnalité. Désormais les rapports sociaux ne dépendent plus de traditions à base religieuse; de plus en plus ils dépendent de conventions entre les individus, de dispositions arbitraires, de contrats.

La valeur, même purement sociale, des dénominations se modifie également. Le nom n'est plus surtout un élément de valeur sacrée, le nom n'est pas encore simplement le signe de l'appartenance à tel ou tel groupe : c'est une parcelle de la puissance sociale départie à l'individu, tout comme les blasons, les couvertures ou les lingots de cuivre. La qualité et la quantité des noms déterminent le rang de l'individu.

« Chaque clan, dit Boas[1], possède un certain nombre de noms. Ceux qui portent plusieurs de ces noms constituent la noblesse de la tribu. »

De quelle manière exactement le passage de ces noms ainsi conçus s'effectue-t-il d'une génération à l'autre ? Ce que nous en dit Boas nous montre qu'il s'agit bien d'une sorte d'héritage : le nom est un legs social. La transmission des noms est intimement liée à la cérémonie du mariage.

« Les cérémonies matrimoniales chez les Kwakiutl semblent témoigner que le matriarcat originel (?) a prévalu également chez eux. Le mari reçoit, peu de temps après son mariage, le nom et le blason de son beau-père : il devient ainsi membre du clan de sa femme[2]. Ce nom et ce blason passent de lui à ses

1) *Twelfth Annual Report....* p. 675.

2) On sait que pour obtenir sa femme le futur gendre doit payer à son beau-père une certaine somme. Cette formalité a cependant plutôt le sens d'un cautionnement que d'un achat : quelque temps après le mariage, le beau-père devra remettre au gendre le triple de cette somme.

L'explication de ceci est très claire : le gendre paie le droit d'appartenir à la lignée de son beau-père ; et celui-ci paie à son tour la possibilité que lui fournit son gendre d'avoir des petits-enfants à qui il pourra transmettre son nom et ses titres. (V. Davy, *Foi jurée.*)

Digitized by Google

enfants ; les filles les gardent, mais les fils les perdent lorsqu'ils se marient, et ils adoptent ceux de leurs épouses.[1] »

L'importance sociale du nom nous est bien démontrée par ce qui suit : « Ceci est tellement bien établi que lorsqu'un chef n'a pas de fille, il marie un de ses fils au fils d'un autre chef, de façon que celui-ci acquière ses noms et blasons. »

Par quoi il est manifeste que le don du nom devient quelque chose d'extérieur non seulement à la parenté par le sang, mais même à l'alliance matrimoniale.

Le nom est le symbole de la personnalité, c'en est le symbole matériel, vivant, chargé de puissance. Son ancienne valeur sacrée, tout en continuant d'être sentie et représentée comme telle, communique à ce symbole toute sa force et se transforme peu à peu elle-même en une valeur purement sociale.

Au stade totémique, le totem — la personnalité « mystique » de chacun — était incorporé aux syllabes du nom ; maintenant, ce que le nom contient, ce qu'il représente pour la collectivité, c'est l'ensemble des qualités physiques, intellectuelles, morales de l'individu, c'est surtout le rang social auquel ces qualités lui permettent d'accéder.

Or il importe à la société que ces noms soient acquis, dans leur pleine valeur, par des hommes dans la force de l'âge. Et c'est pourquoi chaque homme appartenant aux classes supérieures de la tribu « reçoit le droit au totem par le mariage, étant donné qu'il reçoit en même temps le totem du père de sa femme. Quand plus tard il mariera sa fille, le droit au totem passera à son gendre... Quand un homme reçoit le totem de son beau-père, il reçoit en même temps son nom ; le beau-père renonce à son nom et reçoit ce qu'on appelle *un nom de vieil homme* ; ce nom n'est pas de ceux qui confèrent la noblesse à ceux qui le portent.[2] »

Par *droit au totem*, comme on le devine, il faut entendre ici simplement l'appartenance à une série parentale. Au contenu

1) *Fifth Report...*, p. 33.
2) Boas, *Twelfth Report...*, p. 674.

Digitized by Google

sacré du totem primitif s'est substituée une charge d'énergie sociale.

Tout en se transformant ainsi, le totémisme, ne laisse pas, du reste, de devenir plus complexe, les diverses formes de la parenté se trouvant résumées en lui. Ainsi, par le fait de la tendance à la masculinisation de la filiation, il y aura un *droit au totem* de l'enfant vis-à-vis du père, il y en aura un autre du gendre vis-à-vis du beau-père. Sur ces deux relations, d'autres pourront encore venir se greffer, dont l'ensemble constituera la somme des virtualités sociales de l'individu. Tout ceci se traduira par la pluralité des noms et des blasons.

« Sur le poteau totémique, nous dit Boas[1], les emblèmes situés le plus bas sont ceux que le détenteur des totems a hérités de son père. Ceux qui se trouvent au sommet sont ceux qu'il a obtenus par mariage. »

On voit par tout ceci quelles perspectives de développement s'ouvrent devant l'individu de la société Kwakiutl grâce au mariage et à l'institution des noms.

En même temps qu'il est le substitut de l'hérédité, le mariage équivaut pour l'époux à une sorte de candidature à un rang plus élevé, tout au moins de candidature procuratoire, si l'on peut ainsi dire, puisque c'est au nom du droit de ses enfants que le mari reçoit, provisoirement, les noms et les emblèmes de son beau-père. Par là se trouve facilitée et rendue inévitable la prépondérance définitive de la succession en ligne masculine. Par là se trouve également établie d'une façon définitive le rôle essentiellement social des noms et des emblèmes[2].

1) *Eleventh Report...*, p. 9.

2) Il faut dire à la fois : des noms et des emblèmes, car les uns et les autres vont toujours de pair, et l'on pourrait dire que les noms sont des emblèmes sonores ou que les emblèmes sont des noms matérialisés. Toujours, quand Boas nous parle des emblèmes et des noms, il associe les deux termes ; et ceci est confirmé par de nombreux passages de ses *Soc.*, et notamment par celui-ci : « Les blasons et privilèges qui y sont afférents se transmettent en même temps que le nom de l'ancêtre à ses descendants directs en ligne masculine, ou, comme il a été indiqué plus haut, par l'intermédiaire du mariage de sa fille, à son gendre et grâce à lui à ses petits-enfants. » (p. 338.)

Digitized by Google

Les mêmes phénomènes se répètent, avec plus de netteté encore, au cours de la période d'hiver.

Pendant l'hiver, les Kwakiutl sont répartis en deux grands groupes, celui des initiés et celui des non-initiés. Chacun de ces deux groupes se subdivise en sections : les sections des initiés ont leurs confréries ; celles des non-initiés correspondent aux confréries et ceux qui en font partie y sont répartis dans l'ordre des rapports d'âge et de rang qui les lient aux initiés.

Les quatre plus importantes confréries des Kwakiutl sont, nous l'avons dit, les Cannibales, les Spectres, les Ours et les Fous.

Le droit d'appartenir à telle ou telle d'entre elles est héréditaire dans les clans ; il se confère au moment du mariage[1], ce qui indique déjà le caractère éminemment social de l'institution. Ce caractère se manifeste complètement dans le jeu des initiations successives et dans la distribution des grades auxquels elles donnent accès. Le cycle des initiations s'étend sur une période de huit années. A la suite de cérémonies dont nous avons déjà indiqué le thème général, l'effet propre de l'initiation est de faire entrer l'initié en communion avec un Esprit d'un certain rang[2].

Cette intronisation est sanctionnée par le don d'un nom nouveau. Or elle n'a pas seulement une signification religieuse ; elle a aussi, et à nos yeux elle a surtout, une signification sociale.

Non seulement, en effet, les confréries ne sont pas égales en puissance (celle des Cannibales est la plus puissante, celle des Spectres vient ensuite), mais au sein même de la confrérie,

1) Boas, *Secr. Soc.*, p. 421.

2) A noter qu'il n'y a, suivant Boas (*Sixth report...*, p. 62), d'initiation que simultanément à un mariage ou à un héritage, sauf le cas de la première initiation, celle que l'enfant âgé de 10 à 12 ans reçoit à la demande de son grand-père, après que celui-ci a montré aux chefs de la tribu qu'il était en mesure de subvenir aux frais de la fête. Ceci nous montre de nouveau que la transmission des titres et des noms est étroitement liée à des facteurs d'ordre économique, c'est-à-dire que la valeur des noms est sociale et par son utilisation et par les modalités qui la déterminent.

Digitized by Google

la série des esprits — en nombre limité — se dispose en une hiérarchie, à quoi correspond, parmi les initiés, toute une séquence de grades, dont le caractère social ou politique l'emporte bientôt sur le caractère sacerdotal.

Aussi les dénominations, qui sont les signes sensibles des initiations, ont-elles une valeur nettement sociale.

Au début de son chapitre sur l'organisation des Kwakiutl pendant la saison de l'hiver (*Secr. Soc.*, ch. VII) Boas déclare qu'il est clair... « *it is clear that with the change of name the whole social structure, which is based on names, must break down.* »

Les nouvelles dénominations, continue-t-il, que reçoivent au début de l'hiver les membres de la tribu expriment le rôle qu'ils doivent tenir dans les cérémonies et les danses.

Or ces rôles sont échelonnés suivant des grades dont chacun est réservé à un seul personnage, et n'est attribué à un nouvel initié que si son occupant s'en désiste, soit pour l'élever à un grade supérieur, ou pour entrer dans la catégorie des honoraires, des *quequlsa*.

Sauf certains offices qui sont héréditaires, comme par exemple celui de maître des cérémonies, de détenteur du tambour, des bâtons utilisés dans les danses, des plumes d'aigles, etc.,[1] les grades, c'est-à-dire les noms, s'acquièrent de deux manières : soit par le mariage, soir par le meurtre rituel du possesseur, et voici qui nous montre clairement, de nouveau, l'importance sociale de l'institution.

En prenant femme, le mari doit faire don à son beau-père d'une certaine somme, qui lui sera rendue au triple un peu plus tard. Quand le moment approche — habituellement c'est au début de l'hiver — où le beau-père devra s'acquitter de cette obligation, il rassemble tous ses biens : aliments, couvertures, plats, cuillers, bouilloires, cuivres et les couvercles des récipients qui servent aux cérémonies. Il convoque ensuite les membres de son clan. Il leur annonce la valeur

1) *Secr. Soc.*, p. 431.

Digitized by Google

du présent qu'il va faire à son gendre et les informe des noms qu'il lui donne, en même temps que du droit qu'il lui confère sur sa danse et sur ses emblèmes. Le lendemain, après divers rites, relatifs à la transmission des biens matériels, le porte-parole du beau-père dit au gendre : « Je te paie capital et intérêts. Voici les couvertures à boutons ; voici la graisse ; voici de la nourriture pour ta fête... *Ton nom sera*... Quand tu iras au *tselsaeqa*, ton nom sera... » Et tout en énumérant les présents, le speaker ne les montre pas, mais il se sert des bâtons qui les représentent.

Ceci nous permet de nous rendre compte, par analogie, du sens que le nom prend à leurs yeux : de même que ces bâtons représentent les biens qui viennent d'être attribués au gendre, de même le nom figure le rang social qui est dans le même temps départi[1].

L'autre mode d'acquisition des noms et des grades de confréries, le meurtre rituel du possesseur, nous est aussi exposé par Boas (*Sec. Soc.* p. 424). Jadis les Matilpe n'avaient pas de noms de confréries, et les autres tribus ne voulaient pas leur en accorder par mariage. Un jour, des gens des tribus septentrionales passèrent en canot près du village des Matilpe. Deux jeunes hommes les observèrent et virent qu'ils étaient quatre hommes et deux femmes, et que l'un d'entre eux portait les insignes des danses. Ils se jurèrent de les tuer et de s'emparer des insignes. Les étrangers ayant débarqué, ils les prièrent de leur prêter leurs armes, puis ils les tuèrent tous les six. C'est pourquoi lorsqu'on rencontre dans les bois un novice qui vient d'être initié, on peut le tuer et s'approprier ainsi son nom et son grade : les parents du mort n'ont pas à le venger.

Il apparaît par tout ceci que la possession des noms de confréries est pour le Kwakiutl à peu près ce qu'est pour nous la possession des droits civils et politiques, que les noms sont

1) Sur la valeur sociale (« monétaire ») du nom kwakiutl, voyez le curieux exemple rapporté par Clodd, *Magic in Names*, p. 41-42, d'après Boas. (Clodd ne cite pas de référence précise.)

Digitized by Google

des objets d'échange, que leur valeur ne dépend pas seulement des qualités ou de la situation de celui qui les porte, mais qu'au contraire c'est à eux qu'il doit ses titres et son rang[1].

En d'autres termes, le nom détermine la position sociale, il est le témoignage objectif d'une certaine quantité d'autorité départie à l'individu ; c'est, si l'on veut, « de la personnalité humaine monnayée[2] ».

Nulle part ce caractère essentiel du nom ne se dessine mieux que dans l'institution du potlatch, qu'il nous reste à étudier.

b. — Le nom et le Potlatch

Le potlatch est, comme on sait, une institution à la fois économique et sociale — elle est cela notamment —, puisqu'elle consiste dans un échange de biens en vue d'une acquisition de titres et de grades.

Existant, dans sa forme la plus primitive, entre les phratries d'une même société dont il ne fait qu'exprimer la rivalité constitutionnelle, il s'établit bientôt, à l'intérieur de la phratrie, entre les clans, où se réalise peu à peu grâce à lui une espèce d'hiérarchie, et bientôt au sein même du clan entre les individus, favorisant l'inégalité et l'instauration progressive d'une autorité à base économique à côté de l'autorité à base héréditaire.

Or parmi ces biens dont l'échange contribue à l'émancipation de la personnalité humaine et à l'individualisation du pouvoir, ceux dont il est le plus communément trafiqué, ce sont les blasons et les noms.

J. Adam a donné de ce fait une explication sociologique très plausible[3] qui vaut non seulement pour les Kwakiutl,

1) Ceci bien entendu n'est pas propre aux Kwakiutl : on rencontre le même phénomène chez tous les peuples de civilisation analogue. En particulier pour les Chinois, voyez GRANET, *La Civil. chinoise*, p. 292.

2) Sur la valeur sociale des noms chez d'autres tribus indiennes, v. *J. R. Swanton, Handbook*, art. *Names*, p. 16 et 17. Exemple d'une cérémonie de dénomination montrant l'importance sociale du nom : 42 *th Annual Rep.*, p. 102.

3) Dans les trois études qui ont paru dans les tomes 29, 30 et 35 de la *Zeitschrift f. vergleich. Rechtswiss.* (1913, 1914, 1919). Voy. DAVY, *Des clans aux empires*, p. 110-111.

Digitized by Google

mais encore pour leurs voisins du Nord, Tlingit et Haida, chez qui le potlatch se présente déjà sous un aspect à peu près identique.

Il montre comment les Tlingit, qui pratiquaient un régime de filiation exclusivement utérin, admettaient fort bien, grâce au potlatch, l'acquisition de noms d'ancêtres paternels, et de noms ayant appartenu à des individus qui ne faisaient point partie de la lignée maternelle.

Cette acquisition, nous dit-il, ne va pas sans nécessiter de la part de ceux qui la sollicitent l'organisation de fêtes somptueuses. Aussi apparaît-elle comme une prérogative des riches et des fils de chefs.

Est-ce à dire que les noms n'aient plus désormais qu'une valeur d'échange, ou qu'ils soient devenus l'équivalent absolu d'une denrée ou d'un objet de première nécessité ?

Ce ne serait pas tout à fait exact. Et même, dans cette conception purement économique, en apparence, de la valeur des noms, il y a place encore pour des éléments surnaturels, mais pour des éléments surnaturels tranformés. Si l'homme riche, si les fils de chefs ont le droit de s'approprier les noms, c'est que du fait de leur richesse ils peuvent procurer aux membres du clan ces formes particulières du *mana* que sont les aliments. Et c'est parce qu'ils sont habités par une puissance surnaturelle, magique souvent, que leur pêche, leur chasse, sont des plus fécondes et qu'ils sont heureux à la guerre.

La mythologie des Kwakiutl[1] abonde en allusions à ce pouvoir nourricier des chefs, considéré comme un pouvoir magique.

Dès lors, n'est-il pas naturel que ceux qui pourvoient leur groupe des moyens de vivre et de prospérer reçoivent, à la suite de ces défis victorieux, de ces distributions que constituent les potlatch, des noms influents et nombreux ?

Les noms sont aussi pour eux des dédommagements dont l'effet est de compenser la dépense d'énergie magique et

1) Boas-Hunt, *Kwak. Texts*, New-York, 1910.

Digitized by Google

sacrée à quoi correspondent, dans l'esprit de l'indigène, ces prestations qui nous apparaissent, à nous, comme purement économiques.

Le potlatch dispensateur des noms est dans la société Kwakiutl un élément d'instabilité, de mobilité, de renouvellement, d'autant plus actif qu'il accompagne nécessairement tous les épisodes essentiels de la vie collective — naissance, mariage, initiations, mort, tatouage — aussi bien pendant l'hiver que pendant l'été, et qu'il peut aussi se produire indépendamment de toute cérémonie.

Tout mariage, par exemple, comporte un potlatch, et même de toute première initiation sollicitée par le grand-père de l'enfant.

Voici, d'après Boas, la description de la fin d'une de ces cérémonies d'initiation qui aboutit à un acte de dénomination, sans que le nom cependant constitue la matière d'échange du potlatch :

« Toute l'assemblée atteint bientôt le paroxysme de la fureur sacrée. Des sifflements, se font alors entendre : ce sont les Esprits *hamatsa* qui entrent dans les initiés. Ceux-ci se lèvent aussitôt et poussent tous les spectateurs devant eux. En même temps ils s'emparent d'un des enfants qui vont être initiés au cours de la fête et ils le font disparaître. La troupe se rend alors dans la maison du père de cet enfant, c'est-à-dire du gendre agissant comme *Jewixila* : elle y reçoit une distribution d'aliments, au cours de laquelle le père déclare réclamer l'argent de son mariage et donner un nouveau nom à l'enfant[1]. »

Avec les potlatch d'initiation, les potlatch isolés sont les plus caractéristiques : l'appropriation des noms et des blasons est leur rôle essentiel et propre.

Voici, pris également, dans Boas[2] un excellent raccourci de leur fonctionnement : « Celui qui veut donner un potlatch commence par emprunter en même temps à ses amis et à

1) *Sixth Report...*, p. 62.
2) *Fifth Report...*, p. 38.

Digitized by Google

ceux qu'il va inviter autant de couvertures qu'il en faut. Chacun lui en fournit une quantité proportionnée à son rang. Au cours de la fête elles sont distribuées également de façon que chacun en reçoive d'autant plus que son rang est plus élevé. Tous ceux qui ont reçu quelque chose au potlatch doivent dans la suite en remettre le double. Ces sommes sont destinées à payer ceux qui ont prêté leurs couvertures. Celui qui donne un potlatch acquiert par là un nom nouveau et plus honorable. »

Nous retrouvons ce schéma aussi bien que dans le potlatch qui accompagne l'initiation que dans le potlatch isolé. Il suffit de lire dans Boas (*Secr. Soc.*, p. 341 à 355) des descriptions de potlatch, pour s'en rendre compte.

Comment, mise en regard de l'institution du potlatch, l'institution du nom se présente-t-elle donc pour l'individu de la société kwakiutl ?

L'enfant reçoit à sa naissance un premier nom. Il ne le gardera que peu de temps. Pour qu'un second nom lui soit accordé, il faudra cependant que sa mère, son père ou un autre parent fasse une distribution de couvertures, d'avirons, de cuivres, etc., à tous les membres du clan. Le troisième nom sera acquis de la même manière, c'est-à-dire également à la suite d'un potlatch, vers l'âge de douze ans.

Naturellement les distributions sont toujours faites à charge de revanche et ceux qui en bénéficient contractent par là l'obligation de rétribuer le donateur à un taux qui augmente en raison de l'éloignement de l'échéance : 20 % pour quelques semaines, 100 %, même 230 %, pour un an. C'est seulement quand il entre en possession de son troisième nom que l'enfant accède au rang de son père.

Il est clair par ce qui précède que l'importance du nom dépendra de l'importances des présents distribués et rendus en potlatch, et c'est ce qui explique l'expression de « nom de poids » dont les Kwakiutl se servent pour désigner un nom imposé à grands frais.

Pourvu de son nom d'homme, le jeune Kwakiutl ne peut

Digitized by Google

pas s'en tenir là : le même moyen qui lui a permis d'accéder au rang de son père va lui permettre de s'élever plus haut. Il va tâcher d'acquérir maintenant des noms supplémentaires et d' « un plus grand poids » en donnant des potlatch de défi, en faisant ostentation de ses richesses et en s'entourant, pas ses largesses, de débiteurs dont il s'appropriera les noms dès qu'ils seront insolvables. Car les noms sont matière d'échange, ou couvrent de leur valeur les objets échangés : quand les donataires d'un potlatch reçoivent des cuivres ou des couvertures, ils ne disent pas seulement qu'ils les empruntent, ils disent qu'ils les « placent sous leur nom » et de son côté le donateur ne dit pas : « Voilà la somme qui représente la valeur de ces couvertures ou de ces cuivres », il dit : « Voilà la somme qui représente le poids de mon nom. »

La matière du potlatch, c'est le nom monnayé.

Il serait facile de montrer, d'après Boas, l'importance capitale de cette conception nouvelle du nom, mais il nous semble qu'elle est assez évidente, et que nous pouvons nous borner à reprendre à Davy, qui a très finement analysé le mécanisme de l'institution du potlatch, les conclusions qu'il apporte sur ce point précis[1] :

« Le potlatch... qui à lui seul procure un nom, soit un nom du père,..., soit un nom d'un autre clan comme dans les potlatch de rivalité et de défi, ce potlatch propre représente un mode dérivé d'acquisition de nom. Il est non plus le substitut mais le complément[2] de l'hérédité. Il est dans la société la promotion du choix à côté de celle de l'ancienneté. Il pousse les hommes nouveaux que la richesse favorise... C'est le facteur social d'un ordre nouveau. »

Ainsi se trouve confirmée la thèse que nous énoncions au début de ce paragraphe, à savoir que chez les Kwakiutl, la valeur prépondérante du nom est une valeur *sociale*.

1) *La foi jurée*, p. 231. Voy. également les pages qui précèdent.
2) Nous ajouterons : « et le concurrent ».

Digitized by Google

CONCLUSIONS

Nous nous proposions en commençant cette étude de répondre à deux questions : la première était relative à la nature de la *valeur sacrée* des noms, la seconde se avait trait aux variations de cette valeur et à ses relations avec la *valeur sociale* des noms. C'est sur ce second point que porteront les présentes conclusions.

En étudiant l'institution des noms successivement chez les Arunta, chez les Bampangu et chez les Kwakiutl, nous avons constaté que la valeur essentielle du nom, tout entière constituée d'éléments sacrés chez les premiers et ne remplissant chez eux une fonction sociale qu'en tant qu'elle était sacrée, se décomposait chez les seconds en deux valeurs complémentaires, encore mal dégagées, à vrai dire, l'une de l'autre, et entre lesquelles notre analyse établit peut-être plus de différences qu'elles n'en présentent réellement, mais enfin assez caractéristiques l'une et l'autre pour qu'il nous soit permis de parler d'une valeur sociale distincte de la valeur sacrée. Et enfin, avec les Kwakiutl, nous nous sommes trouvés en présence d'une société qui attribue à la fonction sociale du nom une place prépondérante.

En résumé, si nous ne nous étions pas interdit de parler d'évolution, même à prendre le mot dans son sens le plus large, nous dirions que la valeur des noms chez ces divers peuples a évolué du religieux au profane, du sacré au social.

Il est plus rigoureux de dire simplement que dans ces sociétés dont la première est, socialement parlant, la plus rudimentaire et dont la dernière est la plus avancée, les modifications que nous révèle l'institution des noms s'ordonnent dans le sens d'une désagrégation de la valeur sacrée au profit de la valeur sociale.

C'est le moment de chercher l'explication de ce phénomène. Pourquoi une même institution, considérée dans trois sociétés de type différent mais ayant cependant de nombreux traits

Digitized by Google

communs, se présente-t-elle avec des divergences aussi notables que celles-là ?

Une réponse s'impose, que confirme l'examen des faits : si le social est ici inclus dans le religieux tandis que là il s'en détache, tandis qu'ailleurs encore il le supplante, cela tient à ce que l'organisation sociale elle-même varie, et il est facile de constater que les modifications de cette organisation sociale dans les sociétés que nous avons choisies s'opèrent continûment dans un sens déterminé, exactement comme les modifications qui y correspondent dans l'institution des noms.

En effet, si nous considérons l'organisation sociale des Arunta, des Bampangu et des Kwakiutl, qu'observons-nous ?

Passant de l'une à l'autre, nous observons un progrès constant de l'individualisme. Le lien social, très fort chez les Arunta, distendu déjà chez les Bampangu, s'affaiblit encore chez les Kwakiutl.

Ce n'est pas ici l'endroit de chercher à savoir par que jeu d'influences cette transformation de la structure sociale a pu se produire. Qu'il nous suffise de la faire apparaître clairement.

L'organisation sociale des Arunta, comme du reste toute organisation totémique, se caractérise par ce fait que la souveraineté tout entière y appartient au clan tout entier, qu'elle est immanente au clan, impersonnelle et collective. Du point de vue social, l'individu n'existe pas encore d'une existence propre, détachée de celle du groupe.

Du fait qu'il appartient au clan, il est soumis à des obligations complexes, précises et rigoureuses à la fois ; du fait qu'il appartient à une classe, son rôle social se trouve nettement, strictement déterminé. Aussi bien, ces obligations elles-mêmes ne sont pas individuelles, elles ne varient pas selon les personnalités auxquelles elles s'appliquent : elles sont collectives ; et c'est précisément du fait qu'elles sont collectives, qu'elles sont si impérieuses et si redoutables : s'appliquant au groupe elles émanent du groupe lui-même,

Digitized by Google

elles sont l'expression de ses traditions essentielles, de sa foi et de ses craintes, de ce sentiment du sacré, ou du *mana*, qui constitue la plus puissante autorité qui se puisse concevoir, puisqu'il est à la fois l'élément vital du clan, son principe de cohésion et le substitut du souverain. Pour tout résumer en deux mots, disons que l'autorité, dans le régime totémique, est diffuse et communautaire.

Dans les sociétés de transition, elle tend à se concentrer et à s'individualiser.

Une des causes, ou des manifestations, de cette concentration, c'est l'apparition des assises territoriales se combinant et bientôt coïncidant avec le fondement totémique qui est le clan. Nous avons noté chez les Bampangu l'existence d'un chef de village a côté du chef de clan.

Ce phénomène se produit un peu partout. Le village n'est le plus souvent qu'un clan totémique qui s'est fixé sur le sol, et ensuite le développement de ce village et de la société territoriale dont il fait partie se fait par la collaboration des deux facteurs originellement distincts, mais qui tendent à se confondre : le facteur totémique propre au clan, et le facteur local propre au village, en tant que tel.

Or c'est là un fait qui entraîne inévitablement d'une part la désagrégation du pouvoir communautaire du clan primitif au profit des groupes dispersés et désormais sédentaires, et d'autre part la concentration de l'autorité aux mains d'un ou de plusieurs individus, au sein de ces groupes territoriaux. Le pouvoir s'individualise dans la mesure où le clan se transforme en société à base territoriale. C'est précisément ce qui a lieu chez les Bampangu.

Cette autorité individuelle naissante n'est pas d'abord principalement politique, elle est sans doute principalement religieuse ou magique, et avant de devenir politique, il faudra encore qu'elle se revête d'un caractère économique, le chef de la tribu devenant, en même temps que sorcier et guérisseur, assembleur de biens et pourvoyeur de nourriture. Mais déjà l'on est sur la voie.

Digitized by Google

Et ce qui le montre bien, c'est la transformation de la notion du *mana*, fondamentale dans la société totémique. Le contenu sacré de la notion de *mana* change de nature et se partage pour servir de substance à des notions individualisées : d'esprits, de démons, de génies et de dieux. L'idée d'une âme individuelle, c'est-à-dire diverse selon les individus, apparaît.

Dans cette multitude d'entités spirituelles, bientôt une hiérarchie se dessine, correspondant, apparemment, à celle qui s'établit entre les membres du groupe humain. Et les exploits des ancêtres, des personnages les plus glorieux ou les plus importants du groupe, élevés sur un plan supérieur et enrichis par toutes sortes de récits, constituent la mythologie.

Tout cela nous indique qu'un type social nouveau s'élabore, dans lequel une très large part sera dévolue à l'initiative de l'individu. Ce type social semble bien s'être réalisé chez les Kwakiutl.

Tandis que chez les Arunta, les individus n'existent que pour composer le groupe, que comme épiphénomènes, tandis que là les tendances et les instincts communs seuls font la loi, chez les Kwakiutl nous voyons se manifester les volontés individuelles.

Nous avons montré au prix de quelles conditions : changement de la filiation utérine en filiation masculine ; passage de l'autorité des mains de la mère dans celles de l'oncle utérin, puis du père; apparition d'un nouveau mode d'acquisition du totem, autrefois exclusivement héréditaire, maintenant assujetti à des prestations contractuelles ; formation de confréries ou sociétés secrètes, dont le rôle politique va sans cesse augmenter ; attribution au chef de la tribu du totem collectif, de pouvoirs magico-religieux et élaboration d'une mythologie consacrant la puissance de ses ancêtres ; concentration enfin de la richesse, des blasons et des noms entre ses mains. Autant de faits qui expliquent l'aspect individualiste sous lequel nous apparaît d'emblée la société kwakiutl, comparée à celle des Bampangu qui, nous l'avons vu, est

Digitized by Google

elle-même notablement plus avancée, dans le sens individualiste, que celle des Arunta.

Ainsi il est hors de doute que des trois sociétés où nous avons étudié l'institution des noms, celle où la valeur sacrée prédomine nettement est aussi celle où l'autorité collective s'exerce avec le plus de force, tandis que là où la valeur sociale tend à se substituer à la valeur sacrée, il apparaît que les droits de l'individu tendent, sinon à prévaloir sur le pouvoir collectif, du moins à se manifester en marge de lui et bientôt, proprement, à le remplacer.

On ne peut donc nier qu'il y ait une sorte de parallélisme entre les tendances plus ou moins individualistes de l'organisation sociale, d'une part, et de la qualité plus ou moins sociale de la valeur des noms, d'autre part.

L'explication de ce parallélisme nous paraît s'imposer.

La représentation de la valeur sacrée des noms telle que nous l'avons définie suppose un sentiment très vif, très profond, du surnaturel, une mentalité toute formée et pénétrée par l'intuition permanente, impérieuse, de présences occultes, d'éléments mystiques, qui constituent la valeur véritable des êtres et des choses concrètes.

Le fait de considérer ces signes sonores que sont les noms comme des êtres mystérieux, faits de la substance vivante et active des parcelles de totem ou de mana qui animaient l'espèce végétale ou animale ou encore le corps de l'ancêtre ; le fait de prêter un nom au pouvoir de transmission si redoutable que celui qui en use à contretemps doit être mis à mort ; le fait enfin de conférer au nom, en fonction de cette valeur sacrée, un pouvoir social pour ainsi dire illimité : tout cela ne nous permet pas de douter que toutes les puissances de sensibilité, d'imagination et de réflexion du non-civilisé ne soient accaparées par la crainte du surnaturel, disons, d'un terme plus général mais qui est suffisamment précisé par ce qui précède, par le sentiment religieux.

Or le sentiment religieux ne peut se manifester avec une telle intensité que dans les sociétés où la pensée n'est pas

Digitized by Google

encore très individuée, où toutes les opérations mentales sont encore prises et entraînées dans le flot des représentations collectives.

La qualité émotionnelle de cette notion du nom, des rites qui l'entourent, des prohibitions dont elle est chargée, ne s'expliquent que par la tension et l'action toute-puissante d'une âme collective émanée d'un groupe fortement organisé.

L'organisation totémique est seule capable de produire une telle action.

Qu'elle vienne à se modifier, que de ce faisceau de forces impersonnelles coalisées se détache l'une ou l'autre volonté individuelle, que la notion de la personnalité humaine se fasse jour, aussitôt le sentiment religieux se transforme, s'altère, l'intuition collective, faisant place à la réflexion personnelle, perd ses éléments affectifs, c'est-à-dire sa force : la mentalité « mystique » est essentiellement une mentalité collective ; elle s'affaiblit en devenant individuelle.

C'est ainsi que la valeur sacrée des noms, dans les sociétés où l'individualisme apparaît, se déprécie au profit de la valeur sociale qui y était primitivement incluse : c'est le phénomène auquel nous avons assisté en étudiant l'institution des noms chez les Bampangu et chez les Kwakiutl.

Il n'était peut-être pas sans intérêt d'en chercher l'explication, et puisque cette explication s'accorde avec ce que nous savons par la sociologie de l'influence des conditions sociales sur les institutions et en particulier sur les institutions religieuses, nous croyons la pouvoir présenter en conclusion à cette étude.

V. J. Larock.

Digitized by Google

Benjamin Constant historien des Sociétés et des Religions[1]

Ernest Renan étant, vers 1840, au séminaire, voulut se figurer avec clarté les temps primitifs de la Bible ; et il eut l'idée, déjà très commune, d'aller chercher, chez les « sauvages », des comparaisons et des parallèles. Il entreprit de dépouiller les « Annales de la Propagation de la Foi » ; et c'est de ce travail qu'il fit sortir sa théorie de l'homme-animal religieux. Il avait eu, dans sa curiosité, un devancier, ce Benjamin Constant dont je veux vous parler. Puisque voici cent ans, l'année dernière, que les étudiants de la Faculté de droit suivaient ses funérailles, il est temps, je crois, d'évoquer en lui non pas l'orateur, comme on l'a fait souvent, non pas l'orateur libéral, non pas le « condottiere du parlementarisme », ni le « chevalier errant du libéralisme » — ainsi que l'a nommé un spirituel collègue — mais l'historien des sociétés et l'historien des religions[2].

Benjamin Constant fut, toute sa vie, et l'un et l'autre ; il est l'un des grands fondateurs de l'histoire comparée des sociétés, et de l'histoire comparée des religions. Je veux vous le montrer, en marquant d'abord les *inspirations* qu'il a reçues, puis en marquant les *conclusions* qu'il a formées, d'abord quand aux sociétés, ensuite quant aux religions.

1) Conférence donnée, le 24 janvier 1931, à la Société Ernest Renan.

2) Sur l'historien des sociétés on trouvera des notations chez : C. Bouglé, *La philosophie politique de B. C., Revue de Paris*, 1er mars 1914. Sur l'historien des religions, on pourra voir : M. Saltet, *B. C., historien de la religion* (thèse théologie), in-8°, 1905 ; et A. Reymond, dans *Centenaire de B. C.*, in-8°, 1930 (Lausanne).

Digitized by Google

***

Son temps et son milieu, — toute sa vie si tourmentée, si agitée, si traversée d'orages, et déroulée parfois « sous l'œil du guet » — l'ont incité à l'inquiétude romantique de l'origine de l'homme social et religieux. La famille d'abord, et l'école ; et puis le voyage, cette autre école ; et enfin l'étude, au cours de toute une vie ; ce sont là les faits qui ont amené Benjamin Constant à dévouer son existence à la recherche des données premières de l'homme social et religieux.

La *famille* d'abord, et le pays. Il était Suisse, comme Bonstetten, l'auteur d'un livre sur la théorie des climats, et comme Iselin, auteur d'une histoire de l'ordre social ; et il était par là au croisement des inquiétudes et des controverses. Il était protestant, ainsi que Court de Gébelin, auteur du « Monde primitif » ; et il était par là au confluent des sectes et des fois.

Mais ce fut bien plutôt, quand il était très jeune encore, l'*école* qui marqua sa formation. Il dut, très tôt, s'expatrier. Dès l'âge de seize ans, en 1783, il fut à Edimbourg. Il étudia à l'Université, où enseignait alors ce politique, et, j'ose le dire, ce grand sociologue qu'était Adam Ferguson, l'un de ceux qui, les tout premiers, ont entrevu, ont défini, ont affirmé l'esprit et la méthode d'une étude comparée des sociétés, et d'une étude comparée des religions. Et c'est pourquoi, deux ans après, en 1785, alors qu'il est maintenant à Bruxelles, Constant commence, à dix-huit ans, cette recherche sur la religion qui sera l'œuvre de sa vie entière, et dont le premier tome ne devait paraître qu'en 1824.

En 1786, il revient à Paris, et il reçoit un autre ébranlement ; il assiste aux cours du Lycée ; ainsi entre-t-il en rapport avec une autre école dominante et éminente, dans l'histoire des idées sociales, qui est le groupe des idéologues. Il reçoit les leçons de Garat ; par lui il connaît les idéologues, autres fondateurs d'une étude positive de l'être social.

Digitized by Google

Les leçons d'Edimbourg, et plus tard de Paris, sont donc à l'origine de sa formation.

La famille et l'école, ce sont là ses premières influences, mais aussi et surtout, disons-le, le voyage et l'étude. Le *voyage*, cette école qui peut-être a manqué à tant d'autres ; Benjamin Constant l'a eue et l'a subie très amplement, trop amplement peut-être à son désir... Il fut un émigré, le type même du déraciné, ainsi qu'on l'a bien dit. Il fit partie de la cohorte de ces « explorateurs malgré eux » dont a parlé M. Baldensperger, qui, eux Français, fermés jusque-là sur eux-mêmes, sont allés, bien contre leur gré, à la découverte de l'homme extérieur ; les uns en Europe centrale, et les autres jusqu'aux États-Unis... : un Talleyrand, qui résida outre-Atlantique assez longtemps et qui connut, après, Volney, les Iroquois ; un Talleyrand qui fit ainsi, à son corps défendant, quelque peu d'ethnographie, avant de faire beaucoup plus de politique ; et un autre, bien moins connu, un La Tocnaye, qui s'en alla en Angleterre, et à qui il fut réservé de faire du folklore. Benjamin Constant fut donc de ceux-là ; il fut de ces observateurs qui n'avaient point prémédité d'observer l'homme social, et qui pourtant ont pu, par le jeu même de l'histoire, inaugurer l'observation des sociétés et l'observation des religions. Il n'a donc pas subi, à la façon d'un Cabanis, à la façon d'un Saint-Simon, l'incubation du salon Helvétius, où se sont formées tant d'idées ; mais il a bien plutôt reçu l'inspiration du vaste monde tout entier.

Le voyage... et enfin et surtout, toute sa vie durant, l'*étude* et la lecture... Constant fut un très grand chercheur, et un très grand lecteur. Il se livra toute sa vie à des lectures passionnées, et pourtant méthodiques. Il fut un des premiers, sinon peut-être le premier, à avoir pris des notes sur des fiches, qui étaient très souvent des cartes de tarots. Pendant donc plus de quarante ans, de 1785 jusqu'à sa mort, il amasse, sans cesser, des matériaux pour les classer, et pour les comparer. Ils rempliront les sept volumes de son œuvre sur la Religion. Sans doute pouvons-nous lui trouver, là encore,

Digitized by Google

comme ailleurs, je le dirai, un précurseur... Bachaumont nous apprend que, dès le XVIIIe siècle, Falconet, médecin du roi, (1671-1762), avait rassemblé déjà, sur 150.000 cartes, un recueil d'anecdotes et de faits[1]... Falconet et Constant sont donc les inventeurs — ou les fauteurs ! — des fiches.

Et dès lors, nous pouvons percevoir les *inspirations* qu'il a éprouvées, et, dirons-nous plus fermement, les *indications*, les *instigations* qu'il a acceptées. Nous pourrons démêler ce qu'il y a, dans sa doctrine, d'antérieur ; et nous pourrons marquer trois influences successives qui se sont exercées sur lui, et que je vais énumérer dans l'ordre même de leur succession : l'influence d'abord de l'école écossaise, l'influence ensuite de l'école française, et l'influence enfin de l'école allemande.

C'est, d'abord, de l'école écossaise qu'il a reçu, me semble-t-il, son tout premier ébranlement. Il l'a connue, non pas, comme l'ont fait nos philosophes de la fin du siècle des lumières, par des traductions plus ou moins fidèles ; celles que fit Suard des ouvrages de Robertson, celle que fit plus tard Roucher, le poète des « Mois », de l'œuvre d'Adam Smith sur la « Richesse des Nations » ; mais il connut directement l'École ; et il reçut directement cette influence si marquée, je crois, chez lui, des idées qui régnaient à Edimbourg et à Glasgow. A Edimbourg, c'était cet Adam Ferguson (1723-1816), que j'ai déjà nommé, dont nous savons qu'il professa jusqu'à l'année 1785, date à laquelle il prenait sa retraite ; et nous savons aussi, par les recherches de M. Rudler, la date très exacte du 22 novembre 1783, à laquelle Constant donna, dans un club d'étudiants d'Edimbourg, qui s'appelait la « Speculative Society », une leçon ainsi intitulée : « L'influence de la mythologie païenne sur les mœurs et les caractères ».

1) *Mémoires secrets*, 9 février 1762 : « Il avait toute sa vie ramassé les anecdotes qu'il avait apprises ; il les mettait sur des cartes, et sa compilation se montait à plus de cent cinquante mille notes de cette espèce. Il a légué cette curieuse partie de son cabinet à M. de Sainte-Palaye, son confrère de l'Académie des Belles-Lettres. »

Digitized by Google

C'est donc à cette époque — il n'avait que seize ans — de la seule antiquité qu'il semblait être féru.

Mais il avait entendu Ferguson, et aussi il l'avait lu ; l' « Essai sur l'histoire de la Société civile » avait paru dès l'année 1767. Et c'est l'imprégnation de ces idées de Ferguson qui peut nous expliquer comment, deux ans après la conférence d'Edimbourg, dès 1785, alors qu'il n'a que dix-huit ans, Benjamin Constant entreprend déjà de commencer l'histoire du polythéisme ; une histoire qui, d'abord, dans sa pensée, ne devait être que l'histoire du polythéisme antique, et qui très tôt devient l'histoire comparée des dogmes et des rites. C'est chez les Ecossais que Benjamin Constant a trouvé la leçon, — à peine enseignée jusqu'alors chez nous, sinon par un de Brosses, — la leçon de l'observation et de la comparaison. Ferguson professait qu'il faut, non pas « former des conjectures » sur les origines de l'humanité, mais « regarder les faits », et, comme dira lui-même Constant, « contempler les mœurs des hommes », pour ensuite les rapprocher, et pour les éclairer ainsi par leur ressemblance et leur différence de temps et de lieu[1].

Mais aussi, ne méconnaissons pas qu'il a déjà subi, à cette époque, et que plus tard surtout il subira l'action d'une autre école, je veux dire l'école française ; l'école des observateurs, missionnaires et doctrinaires : un Lafitau, un Charlevoix, ces deux pères jésuites qui s'en étaient allés à la Nouvelle-France ; un Lafitau surtout, qui avait publié, dès 1724, cent ans exactement avant le livre sur la Religion, un grand ouvrage intitulé « Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers tems ». C'est dans l'écrit fondamental de Lafitau que Benjamin Constant a découvert certaines des idées qu'il devait formuler sur le fondement des religions. Il a lu Lafitau, il a lu Charlevoix, et il a lu surtout le président de Brosses, cet autre précurseur, qui avait publié,

1) Mme de Staël cite aussi Ferguson, dans la préface à la seconde édition de la *Littérature*, comme un de ceux qui, avec Kant, Turgot et Condorcet, ont enseigné l'idée de la « perfectibilité ».

Digitized by Google

en 1760, le « Culte des Dieux fétiches »... Les mots de « fétiche » et de « fétichisme » sont chez Constant, — comme aussi le mot de « chamanisme » — avant que d'être chez Auguste Comte ; et ils lui viennent de Charles de Brosses. Sans doute pourrions-nous le chicaner, et pourrions-nous marquer que son érudition n'était pas sans défaut... Nous pourrions à coup sûr citer tel précurseur qu'il semble n'avoir pas connu, et notamment l'auteur très éminent de « L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples », qui parut en 1776. Constant ne semble pas avoir pratiqué Démeunier ; du moins a-t-il trouvé, dans l'école française, des enseignements et des leçons.

Mais enfin, et peut-être surtout, comme tous ses contemporains, explorateurs improvisés, il dut subir plus tard une autre inspiration, celle de l'école allemande. Il lut, bientôt après, Creuzer et Herder, qui ne sont pas profondément originaux, ni l'un ni l'autre, par rapport à l'école écossaise et par rapport surtout à l'école française ; mais qui ont formulé peut-être mieux, avec des étiquettes, des définitions, cette notion du fétichisme, cette notion de l'animisme, dont Benjamin Constant devait partir. Creuzer plus mystique, et Herder plus philosophe, philosophe de l'histoire, qui croit toujours à la révélation, — que Benjamin Constant invoquera aussi, à l'occasion — mais qui pourtant remue des faits, et pose des questions, tout en cherchant, ainsi qu'il dit, le « plan de Dieu » dans le passé humain.

Ce sont donc là les sources principales, ou plutôt, comme j'aime mieux dire, les inspirations plus ou moins secrètes, les instigations plus ou moins discrètes, qu'a subies Benjamin Constant. Il n'est pas proprement un créateur, un novateur dans l'histoire sociale et religieuse. Il n'y a pas de créateur, de novateur proprement dit, dans l'histoire des idées. Ce n'est pas le réduire et ce n'est pas le diminuer du tout que de le replonger dans ce fleuve d'idées par quoi il fut porté. Et nous pouvons tout au moins souligner ce qui fut, du point de vue de la méthode, son mérite principal ; c'est

Digitized by Google

qu'il étendit singulièrement le champ de ses recherches, et de ses comparaisons. Il était parti de l'antiquité ; ce qui l'avait d'abord préoccupé, c'était de découvrir les sources du polythéisme antique ; et il semblait à cette date qu'il dût demeurer un historien. Mais très tôt il va amplifier ses curiosités ; il passe de l'antiquité à ce qu'on nommait la « sauvagerie », dans le temps même, aux environs de 1789, où Joubert déclarait fermement que « les sauvages sont l'antiquité moderne », et qu'ainsi, si l'on veut comprendre les antiquités de l'homme, il faut contempler les sauvages, il faut passer de l'historique à l'exotique, il faut partir de l'archéologie, pour aboutir à la sociologie. Et c'est précisément la courbe que va suivre Benjamin Constant : de l'historique à l'exotique, de l'archéologie à la sociologie.

C'est ce que nous verrons en marquant maintenant les *conclusions* qu'il a formées, et quant aux sociétés, et ensuite quant aux religions. Ses conclusions, nous pourrons le marquer, sont le prolongement de ses inspirations.

***

C'est à dessein qu'on peut le désigner comme un historien « des sociétés », et non pas comme un philosophe de « la Société ». Ce pluriel suffit à marquer qu'il apporte, aux études sur les sociétés, un esprit tout nouveau, et donc aussi un procédé nouveau.

Un *esprit* nouveau, tout d'abord, qui nous fait entrevoir cet « esprit positif », que bientôt définira Auguste Comte, et qui se marque par deux traits fondamentaux. D'abord, l'*oubli* voulu, l'oubli délibéré du temps présent. Il faut, dit-il, savoir oublier le présent, pour connaître et comprendre l'homme en société ; il faut savoir regarder le passé, et savoir regarder le lointain. « Nous avons tâché d'oublier, en écrivant, le siècle, les circonstances et les opinions contemporaines. » Mais cet esprit nouveau se définit bien plus par le *respect*, vraiment profond, à l'égard des faits sociaux et religieux.

Digitized by Google

Oublier le présent, c'est le moyen de respecter et d'accepter les faits, sans les exalter ni les détester. Les sociétés étant, ainsi qu'il le dira, des phénomènes naturels, les religions étant dès lors aussi des phénomènes naturels, des données éternelles et universelles de l'humain, il faut savoir les accepter, les respecter. L'état d'esprit de cet *observateur*, de ce *comparateur*, — si j'osais risquer le mot, — que fut Benjamin Constant, c'est donc celui de la contemplation des faits sociaux et religieux, tels qu'ils furent et tels qu'ils sont. Cela est vrai non seulement des phénomènes religieux, mais aussi et surtout des phénomènes politiques. Si Constant fut homme d'action, en politique, il fut aussi, en politique même, homme d'observation. Etudie-t-il la liberté, dans un écrit fameux, c'est pour en faire, non pas un sujet de cantique, mais bien un objet d'étude ; c'est pour dire qu'il peut y avoir liberté et liberté ; c'est pour définir, c'est pour distinguer, c'est pour classer, pour comparer ; par l'archéologie et par l'ethnographie, il se soustrait aux passions du présent, et il se rend capable de « partir d'un fait ».

C'est là ce qui vraiment marque à nos yeux l'esprit nouveau de Benjamin Constant dans l'étude des sociétés. Veut-on donc mesurer le chemin parcouru ?... Qu'on lise ces notes qui nous sont restées et que l'abbé Sieyès rédigeait, à Tréguier justement, de 1775 à 1777 — il avait vingt-sept ans — sous le titre « Économie politique » : « Je fais un roman sur la Société ; la saine politique n'est pas la science de ce qui est, mais la science de ce qui doit être. » Que le physicien observe, mais « l'art est à nous » ! « Juger le présent par le passé, c'est juger le connu par l'inconnu[1] ». A nous donc les imaginations et les fictions... Voilà, Messieurs, ce que pensaient, le plus souvent, les philosophes, au siècle des lumières. Quelle distance entre un pareil état d'esprit et celui de Constant, qui, délibérément, s'est retourné vers le passé, et aussi vers le lointain ; qui a gardé souvent, devant les

1) Cité par A. Neton, *L'abbé Sieyès*, in-8°, 1900, pp. 25-29.

Digitized by Google

faits, tout le sang-froid, tout le respect qu'il faut avoir ! Et c'est cela surtout qui est original chez Benjamin Constant.

Si donc son étude des sociétés s'inspire d'un esprit nouveau, elle doit dès lors se fonder aussi sur un *procédé* nouveau. L'esprit conduit à la « méthode ». Ce procédé nouveau, c'est la *comparaison*. Ce qui fait le grand mérite de Constant, c'est qu'il est un de ceux qui, les premiers, ont affirmé, mais aussi pratiqué, la méthode de comparaison ; qui ont cherché, et dans les temps, et dans les lieux, les ressemblances et les différences entre les faits sociaux, ont rapproché l'ancien et le lointain, pour les comprendre mieux, l'un et l'autre et l'un par l'autre. C'est ce qui le conduit à ses principes essentiels, dans l'étude des sociétés : principe de *conformité*, principe de *nécessité*, principe de *continuité*.

Ainsi que pour un « sociologue » d'aujourd'hui, il faut, selon Constant, faire sa part à la *conformité ;* la ressemblance entre les faits doit être constatée après la dissemblance entre les faits. Il ne faut pas, comme autrefois, chercher des singularités, et quêter des étrangetés ; il faut discerner les identités, et dégager les uniformités. Il n'y a de science que du général ! Pour cela, il faut rassembler les faits — ce qu'il fit, encore un coup, toute sa vie — et respecter les faits, — ce que toujours il fit aussi, — et rapprocher les faits, ou comparer les faits. — De là se tire son idée de la *nécessité*. Les conformités, les identités de l'ordre social, dans les temps et les lieux, étant donc dégagées, il faut les expliquer. Il leur faut trouver non pas des « raisons », à la façon des philosophes, mais des « causes », c'est-à-dire des facteurs ou des moteurs. Principe de nécessité que Benjamin Constant affirme expressément. Tantôt il explique les identités par la diffusion, par la transmission ; tantôt aussi, il croit trouver des faits communs, qui font qu'ici et là soient apparus les mêmes faits. Il a eu tout au moins la prévision de cette idée qu'aux mêmes causes doivent correspondre, dans l'ordre social, les mêmes effets. — Et sans doute faut-il rappeler que ces idées étaient dans l'air, et que Constant était plongé dans un courant. L'affirma-

Digitized by Google

tion de l'unité et de l'identité des faits sociaux, l'affirmation aussi de leur nécessité, l'affirmation enfin de leur *continuité*, se dessinaient alors. Selon Constant, il n'y a pas d'interruption entre les primitifs et les civilisés ; il n'y a pas, dans le progrès social, de vide ou de « déluge » ; mais depuis les peuples les plus sauvages, jusqu'aux peuples les plus avancés, on peut suivre, sans arrêt aucun, la continuité des évolutions, la pérennité des institutions. Tout est donné, nous le verrons, dans l'état primitif ; « rien ne se crée » au cours des temps, qui ne fût pas au moins en germe dès les tout premiers commencements. Et ces idées s'expriment, plus ou moins confusément, chez certains contemporains. Un Talleyrand, dans son « mémoire sur les États-Unis », écrivait cette phrase significative : « Un tel voyage est une sorte d'analyse pratique et vivante de l'origine des peuples et des États... Il semble que l'on voyage en arrière dans l'histoire du progrès de l'esprit humain... Et l'on se plaît, ajoute-t-il, à retrouver, dans la succession de l'espace, ce qui semble n'appartenir qu'à la succession des temps[1]. » Semblablement, dans un écrit resté très longtemps inédit de l'empereur Napoléon Ier, dans un « Mémoire sur la Corse » « écrit en 1786, il est exprimé très formellement, — si rousseauiste que pût être alors le jeune Bonaparte — qu'il faut examiner les formes qu'ont pu présenter les sociétés[2]. Et c'est l'année suivante, en 1787, que Joubert, dans ses « Pensées », croira trouver, dans l'île « Otahiti », les institutions, les associations des peuples antiques.

Et si donc, au début de sa vie scientifique, Benjamin Constant respira toujours la curiosité archéologique et ethnographique, il en fut de même pendant toute son étude. Il a été porté, jusqu'à la fin, par le milieu intellectuel ; et c'est ici une autre identité de dates qu'il faut souligner. Son livre sur la Religion parut en 1824. Mais c'est Stendhal

1) Cité déjà par Sainte-Beuve, *Monsieur de Talleyrand* (nouv. éd., in-16, 1880), pp. 49-50.

2) Texte publié par F. Masson, *Napoléon inconnu*, in-8°, 1895, p. 220, cf. 499 sq.

Digitized by Google

qui écrivait, en 1823[1], qu'il faudrait, pour comprendre les salons mondains, aller étudier les mœurs des sauvages, et qui voulait fonder, pour cet objet, une académie à Philadelphie ! En l'année 1824, — grande date à mon sens pour la sociologie, — paraît, non seulement le premier tome de « la Religion », mais aussi la première version du « Système de politique positive », par Auguste Comte, « ancien élève de l'École Polytechnique, élève de Henri Saint-Simon » ; ouvrage dans lequel est déclaré et affirmé — non pas sans doute pratiqué — le principe d'observation comparative qui est le fondement de la sociologie de Benjamin Constant. « Les mœurs des premiers temps de la Grèce, écrit Auguste Comte en 1824, telles qu'Homère les a décrites, retrouvées de nos jours avec une très grande similitude chez les nations sauvages de l'Amérique septentrionale ; la féodalité observée chez les Malais avec le même caractère essentiel qu'elle eut en Europe au XIe siècle, etc. ; ne peuvent évidemment s'expliquer que de cette seule manière », *id est* par « l'influence d'une marche naturelle de civilisation ». Et ailleurs il écrit, mieux qu'on n'avait jamais fait avant lui : « Ces moyens sont fondés sur ce que, dans l'état présent de l'espèce humaine, considérée en totalité, tous les degrés de civilisation coexistent sur les divers points du globe, depuis celui des sauvages de la Nouvelle-Zélande jusqu'à celui des Français et des Anglais. Ainsi, l'enchaînement établi d'après la succession des temps peut être vérifié par la comparaison des lieux[2]. »

Voilà l'idée fondamentale qui naît chez Constant en même temps qu'elle se forme tout autour de lui.

Cela étant, disons ce qu'est pour lui *la société*, et ce que sont *les sociétés*.

La société en général est un *fait naturel*. La société est

1) *Lettre* du 6 mars 1823, à M. X... à Londres.

2) *Système de politique positive* (*Catéchisme des industriels*, 3e cahier), in-8°, 1824, pp. 92, 177. Le *Traité de Législation* de Charles Comte, premier tableau comparatif des sociétés, selon ce principe d'Auguste Comte, ne parut qu'en 1826.

Digitized by Google

un « corps collectif » ; elle a sa « nature morale » ; elle est dans la nature, aussi bien que la vie. Si elle est un fait naturel, elle est, dès lors, un *fait originel ;* elle est un attribut humain. On ne passe pas à la société, ainsi que le disait Rousseau ; on ne passe pas à la religion. Le problème n'est pas de savoir comment l'homme est devenu social, comment il est devenu religieux ; mais l'homme est né social, il est né religieux ; il fut toujours social, et il fut toujours religieux. La société est naturelle, elle est originelle ; elle est aussi, par conséquent, *universelle ;* elle est donc, enfin, *éternelle.*

Et ce qu'il a bien vu, c'est que la société repose principalement sur la *sanction.* Il faut une sanction à tout ordre social ; l'ordre social est fait d'obligations subies ou acceptées par les individus, et, « même dans l'état sauvage, nous dit-il, une espèce d'association existe. Les individus d'une horde sont unis entre eux par un intérêt commun. Cet intérêt commun doit avoir aussi sa divinité tutélaire. La religion le prend sous sa sauvegarde ; elle protège l'association contre ses membres et les membres de l'association les uns contre les autres. Le grand et difficile problème de la société consiste à découvrir une sanction pour les engagements des hommes entre eux. Le besoin de cette sanction se fait sentir à chaque pas dans les transactions humaines. »

Mais si *la* Société est définie ainsi, *les* sociétés sont distinguées et sont classées. Il y a, pour Constant, une évolution historique : il dit déjà, comme dira, bientôt après, Auguste Comte, une « marche de la Société humaine », qui est insensible et nécessaire. Il parle d'une « loi de progression ». Il y a un progrès, mais un progrès graduel, et non pas un progrès violent. L'autorité doit « suivre le vœu national ». Si donc on prétend faire des révolutions, il faut compter que ces révolutions seront suivies de réactions. Si l'on croit « devancer l'opinion, » « établir des institutions par-delà les idées régnantes », il vient un retour en arrière. Il montre la nécessité des réactions ; et s'il dénonce leurs excès, et leurs dangers, s'il veut, par la modération, les empê-

Digitized by Google

cher, il les constate et il en rend raison[1]. Surtout, il sait marquer, depuis l'état sauvage jusqu'à l'état civilisé, les lignes de l'évolution des sociétés. Les sociétés ont tendance à aller du simple au compliqué ; c'est la « complication des relations sociales », ou des « institutions sociales », ou des « ramifications sociales » ; et ceci fait que les morales et les religions doivent gagner aussi en raffiné, en nuancé. Elles vont aussi du petit au grand, comme déjà Ferguson l'avait dit... La « loi » de l'extension des sociétés, Benjamin Constant a su l'affirmer ; et il en a tiré la déduction : c'est que l'on va aussi du guerrier au pacifique... ; du « type militaire » au « type industriel », selon les mots de Saint-Simon. Le but de son écrit fameux sur l'esprit de conquête (1813) est d'assurer que dans les « petites peuplades » antiques la guerre pouvait être profitable ; mais elle ne « paie » plus dans les « grandes nations ». De la guerre au commerce donc ; et aussi, de la « suprématie » à la « démocratie[2] ». La tendance vers l'égalité et la tendance vers la liberté, sont les effets de la croissance du « corps collectif » en dimension. Idées qui, depuis lors, ont été amplement illustrées.

Si donc il a le sens de la conformité, il a aussi, et très profondément, le sens de la diversité. Il y a des types sociaux, il y a des « formes » sociales ; on peut tracer des lignes de l'évolution des sociétés : du simple au compliqué, et du petit au grand, et du guerrier au pacifique, et du monarchique au démocratique. Telle est la « marche des idées », et la « force des choses ». S'il y a des résistances, s'il y a des survivances, s'il y a des détours, des retours, s'il y a donc des transitions et des conciliations, il *faut* qu'il ait une progression.

Tout cela fait que, pour Constant, les sociétés modernes sont tout autre chose que les sociétés antiques. Il dénonce l'erreur de la Révolution française : transposer chez les modernes les coutumes des anciens, c'est méconnaître la

1) *Des réactions politiques*, in-8°, an V (1797).
2) *De l'esprit de conquête*, 3e éd., in-8°, 1814, pp. 94-96.

Digitized by Google

diversité, c'est oublier l'évolution. Dans cet écrit fameux sur « la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », il montre que la liberté antique est la « liberté collective », le droit d'exercer le pouvoir, mais non du tout, en aucun sens, la liberté individuelle ou personnelle. Et c'est par illusion d'optique qu'on croit trouver chez les anciens la liberté moderne, qui est, non pas pouvoir, mais jouissance, ou épanouissement individuel[1]. Il se moque de ceux qui voulaient imiter les anciens, de ceux qui prétendaient faire revivre le despotisme vrai et l'ascétisme vrai, — il le dit bien, — des civilisations antiques... Un Rousseau, un Mably, qui voulaient rétablir les censeurs ; ou bien ce député obscur, Rouzet, qui, en l'année 1795, déposait à la Convention un projet pour faire revivre l'ostracisme ! Ceux-là se trompent gravement, qui méconnaissent la diversité des temps, et la diversité des sociétés. — Tout n'est que relatif ; la bonté des lois n'est pas absolue ; il faut des *principes*, qui savent changer, non des *préjugés*.

***

Mais venons donc aux religions ; marquons comment, dans leur étude, Benjamin Constant a manifesté le même respect pour les faits, et la même curiosité pour les dogmes et les rites du passé, comparés aux dogmes et aux rites du lointain. Il était en présence de théories simples, qui avaient rempli véritablement le XVIIIe siècle, et qui cherchaient chacune à rattacher la religion à un principe unique et à une idée simple : ou le besoin, ou la peur, ou la ruse.

Le *besoin*, c'était l'idée qu'il faut des religions, parce qu'il faut aussi bien des sanctions ; idée où nous voyons se rencontrer, par un retour inattendu, le voluptueux Ovide, et le puritain Necker. D'autres tiraient les dogmes de la ***peur***; un Pétrone,... un Chateaubriand voyaient, l'un comme

1) Creuzé de Lesser fera après lui (*De la liberté*, in-8°, 1832, écrit en 1829) la distinction entre la liberté civile, et la liberté politique, mais pour en tirer d'autres conclusions.

Digitized by Google

l'autre, dans la crainte, la source de toute religion. Quant à la *ruse*, c'était tout aussi bien saint Augustin... quant aux païens, que plus tard le marquis de Lassay, et après lui Voltaire, pour lesquels c'était l'imposture des jongleurs et l'imposture des législateurs qui avaient fondé les religions. Un Condillac en est encore là : la niaiserie des peuples, la tromperie des prêtres, sont responsables des « superstitions ».

En présence de ces vues, Benjamin Constant tente une synthèse des faits religieux. Il s'emploie à en chercher les *sources*, à en dégager les *formes*, à en exprimer les *effets*. Et, ce faisant, il est toujours préoccupé de respecter les faits, de pénétrer les faits, et d'expliquer les faits. Il prend la religion comme donnée de l'âme humaine, donnée originelle, universelle, et donc, le croit-il, éternelle.

Les *sources* de la religion, pour Benjamin Constant, se ramènent à deux : le sentiment et l'intérêt. C'est ici la très grande nouveauté. La religion a sa racine dans le *sentiment* ; elle est d'abord un sentiment ; c'est dans le monde émotionnel qu'il faut chercher son origine et trouver ses motifs. C'est le « sentiment religieux », distinct des « formes religieuses », successives et changeantes. Et l'on voit bien ici que Benjamin Constant est romantique ; il fait, comme avait fait Chateaubriand, lecteur pillard de Charlevoix, mais dans un autre esprit, la part du cœur dans le fait religieux. Le sentiment religieux, écrit-il, est « le besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec la nature qui l'entoure, et les forces inconnues qui lui semblent animer cette nature. La forme religieuse est le moyen qu'il emploie pour établir cette communication ». Ce besoin du mystère et ce sens du mystère, en même temps que cette aspiration vers tout ce qu'il y a d'impénétré dans le monde visible et sensible ; ce sentiment originel et primitif qui tient au cœur, c'est là, pour Benjamin Constant, la base même de la religion. Et donc la religion est véritablement une donnée et un principe. La religion n'est pas un phénomène dérivé ; elle est un phénomène primitif, de même que la société dont elle est un aspect. Il le dit très formellement.

Digitized by Google

De même que la société, la religion est naturelle, elle est originelle, elle est universelle. Le problème n'est pas, je le disais tantôt, de savoir comment l'homme a pu devenir religieux ; mais il fut toujours religieux, dès son origine même, la religion étant un de ses sentiments profonds.

En même temps, ce sentiment est collectif ; il est un sentiment social bien plus qu'un sentiment individuel ; et c'est pourquoi on ne peut séparer l'historien des religions de l'historien des sociétés. Il fallait tout d'abord définir l'historien des sociétés, pour comprendre l'historien des religions, les religions étant pour notre auteur des phénomènes collectifs, ou des « institutions sociales ». Les sentiments qui sont le fond des religions sont des sentiments sociaux. « Il faut, dit-il, qu'il (l'individu) soit appuyé du suffrage de ceux avec lesquels il est en rapport d'intérêt, d'habitude et d'affection ; destiné qu'il est à exister avec ses semblables et à communiquer avec eux, il ne jouit de son propre sentiment que lorsqu'il le rattache au sentiment universel. Il n'aime pas à nourrir des opinions que personne ne partage, il aspire pour sa pensée comme pour sa conduite à l'approbation des autres, et la sanction du dehors est nécessaire à sa satisfaction intérieure. » Pour lui, la religion n'est pas, comme le dit Chateaubriand après Rousseau, une illumination, une révélation individuelle ; elle est un sentiment social, un sentiment commun, ainsi que le dira, l'année d'après, en 1825, Otfried Müller. L'individu ne saurait être séparé du groupe où sont élaborés ses sentiments.

Mais en quoi consistent ces sentiments ?... Il serait bien long de le dire. Ils sont surtout un sentiment de *force*, et un sentiment de *vie*. Le sentiment, d'abord, qu'ont les individus groupés en société d'être « entourés, dominés, modifiés par des forces » ; et c'est pourquoi « ils se prosternent devant des objets qui ne peuvent leur être d'aucune utilité ». Le sentiment aussi, qu'ils ont, que tout est vie ; l'impression qu'il y a, dans la nature, un « mouvement », une « intention » ; d'autres, plus tard, diront : une âme. L'idée de force et l'idée d'âme,

Digitized by Google

ces deux idées fondamentales de la religion, sont exprimées par Benjamin Constant. Et, pour lui, d'où proviennent-elles ? Elles viennent surtout du rêve... Son anticipation, vraiment tout à fait principale, est celle-là... Charlevoix, sans doute, l'avait déjà dit, et après lui, Levesque, un auteur oublié[1] ; la croyance religieuse est née du rêve. Mais il était donné à Benjamin Constant d'exprimer et d'amplifier la théorie du rêve que plus tard Tylor devait rendre célèbre. La théorie que les croyances animistes sont issues du rêve, elle est en toutes lettres chez Constant.

Et sans doute est-il vrai que l'*intérêt* vient appuyer le sentiment ; avec le temps, les religions primitives et naturelles deviennent religions sacerdotales ; les jongleurs, les prêtres, les magiciens, ont à jouer leur rôle en tant qu'ils introduisent, dans la religion, la raison et le calcul. L'on va ainsi, dirai-je, de l'adoration à l'exploitation... Pourtant, il ne méconnaît pas que les prêtres et magiciens ne sont pas purement imposteurs. Si le prêtre est trompeur, il est aussi trompé ;... s'il prêche, il croit aussi... Demi-trompeur, demi-trompé ; tel est le prêtre dans les religions sacerdotales. Et Constant reste ici quelque peu voltairien.

Si ce sont là les sources de la religion, il faut dire ce qu'en sont les *formes*. C'est ici que Constant, encore, est précurseur. Il sait tirer un trait sur les erreurs de cette école astrologique de Dupuis et de Volney, qu'il combat très fermement. L'astrolâtrie n'est pas un phénomène primitif ; ce qui est primitif, c'est la notion de force, et la notion de vie. C'est donc ce qu'on devait nommer plus tard le *naturisme* et l'*animisme ;* culte des pierres, et culte des arbres, et culte des animaux ; ce que Constant appelle « fétichisme ». Le mot « fétiche » est chez de Brosses ; mais le mot « fétichisme » apparaît chez Dulaure[2] et Constant. C'est aussi ce culte animal, qu'on devait

1) *Apperçu sur la civilisation*, in-16, 1784, pp. 423-424 : « Si l'événement répond à ses songes... toutes ses visions sont des oracles. »

2) *Des cultes qui ont précédé l'idolâtrie*, in-8°, 1807 : du « fétichisme » au sabéisme », ou à l'astrolâtrie, et plus tard à « l'héroïsme ».

Digitized by Google

appeler *totémisme*. Benjamin Constant n'emploie pas ce mot, quoique le mot « totem » fût déjà bien connu ; mais il parle de « parenté » entre l'homme et les animaux. Il a su dépasser l'astrolâtrie du XVIIIe siècle, et il a su chercher les phénomènes primitifs de la croyance.

Mais il en est un autre aspect, et qui est tout aussi fondamental ; c'est l'*ascétisme*. Point de religion sans un ascétisme ; et l'ascétisme, comme tout phénomène religieux, est primitif. Les tabous, formes d'ascétisme, ou procédés de privation ; et surtout les sacrifices, sont des faits connus des peuples sauvages. Et je voudrais pouvoir citer ses très belles pages sur l'ascétisme. En voici tout au moins un court fragment : « L'idée du sacrifice est inséparable de toute religion. L'on pourrait dire qu'elle est inséparable de toute affection vive et profonde. L'amour se complaît à immoler à l'être qu'il préfère tout ce que d'ailleurs il a de plus cher ; il se complaît même, dans son exaltation raffinée, à se consacrer à l'objet aimé, par les souffrances les plus cruelles et par les privations les plus pénibles. Les amants turcs se meurtrissent la poitrine, se déchirent les bras, sous les fenêtres de leurs maîtresses. Les chevaliers du moyen âge s'infligeaient des douleurs volontaires ou s'imposaient des épreuves difficiles en l'honneur des belles dont ils portaient les couleurs ; et Mme Guyon, dans les extases de sa dévotion tendre et passionnée, cherchait partout des dégoûts à vaincre et des répugnances à surmonter. Ce mouvement, comme tous les mouvements de l'homme, nous le retrouvons chez le sauvage. A peine a-t-il des Dieux que l'idée du sacrifice se présente à lui. »

Naturisme, ascétisme : ce sont donc des points de départ dans les formes religieuses ; mais le point d'arrivée, c'est le *syncrétisme*, ou bien le *polythéisme*, qui conduit, à son tour, au *théisme*, ou au monothéisme, ainsi que dira Comte. C'est ici que Benjamin Constant, dans son livre paru après sa mort, sur le polythéisme romain, rejoint et retrouve ses curiosités premières. Parti qu'il était du polythéisme, il y revient enfin ; mais

Digitized by Google

c'est pour l'intégrer dans la ligne des transformations du dogme et du culte. Le polythéisme ne lui paraît plus un fait isolé ; il n'est pas latiniste, il n'est pas romaniste en ce sens. C'est pour lui un fait qui existe ailleurs, et un fait qui s'explique ailleurs ; un fait qui a trouvé ailleurs ses précédents, ou du moins ses esquisses ; un fait enfin qui, par dégradation et par altération, mène à un autre fait.

Les sources et les formes de la religion, ce n'est pas tout. Il y a, ses *effets*, ses fonctions. La religion, nous l'avons dit assez, est chose collective par ses origines et par ses aspects ; mais elle est chose collective aussi par ses fonctions. La religion, en ce sens, est utile ; non pas qu'on ait prémédité qu'elle le fût, mais parce que, dans le concert des volontés, dans le concert des sentiments, la croyance commune est profitable à l'homme. Et elle a surtout deux fonctions : le confort moral, et l'ordre social. Le *confort moral*, puisqu'il faut à l'homme une aspiration vers l'inconnu, qui soit contentée par la religion, et puisqu'il faut que les besoins du cœur soient satisfaits, bien avant les besoins de l'esprit. Dans ce confort moral, nous retrouvons ce romantisme religieux auquel Constant, impénitent, reste fidèle... Et aussi, l'*ordre social.* Avant Comte, avant Marillier, avant Frazer, Benjamin Constant a su exprimer que la religion a son but social ; qu'il faut la religion pour garantir les lois, que le tabou a pu servir à sanctionner, à protéger les traditions des sociétés. C'est ici encore qu'il faudrait citer : « Si l'homme ne tirait ses idées religieuses que de l'action matérielle des objets extérieurs, si la religion n'était qu'une combinaison de l'esprit, un résultat de l'intérêt, de l'ignorance ou de la crainte, son alliance avec la morale ne serait ni si rapide, ni si infaillible. Mais la morale est un sentiment. Elle s'associe au sentiment religieux, parce que tous les sentiments se tiennent. L'adoration des êtres invisibles, et les idées d'équité, se rencontrent et s'unissent dès l'enfance des sociétés. Le fétiche du sauvage nous semble une chimère informe et ridicule ; et cependant il est heureux, pour le sauvage, pour

Digitized by Google

son amélioration morale, pour son perfectionnement futur, qu'il ait un fétiche. » Le fétiche est moral, et social.

Ainsi nous pouvons voir que son idée fondamentale, celle qui est partout dans ce grand livre sur la religion, c'est que *tout est donné dans l'état primitif ;* tout est donné déjà, et tout existe dans l'état sauvage. Et c'est, pourrions-nous dire, le postulat même d'une science de la société. S'il y a diversité, il y a continuité. Les grandes religions, ou les grandes législations, ne sont pas séparées du tout, par un fossé, des religions et des législations, des primitifs. Mais les principes et les sentiments qui sont dans ces législations et dans ces religions des peuples avancés, sont déjà chez les primitifs. Rien ne se crée dans l'histoire sociale ; il faut que soit donné, chez le primitif le plus primitif, le germe du progrès social. Et c'est là ce qui fit scandale. L'audace de Constant fut là : de découvrir, dans les barbares cultes primitifs, les mêmes sentiments, les mêmes éléments que dans les grands polythéismes, et dans les grands monothéismes. Et ce fut aussi de vouloir trouver, dans la continuité des religions, la confusion fondamentale entre croyances, sentiments, et intérêts.

Il est un point surtout qui a choqué quand il l'a exprimé, et qui pourtant a bien marqué le sens de sa doctrine, en tant qu'on y peut voir comment il a perçu la *confusion* première entre la religion, la morale et le droit... C'est sa notion du sacrifice. Le sacrifice, nous dit-il, est un *contrat*, en même temps qu'un don ; c'est un traité avec le Dieu... Il y a, dans l'offrande, un sentiment ; mais il y a aussi un intérêt. Un bénéfice est escompté, en même temps qu'un sacrifice est opéré ; et les deux choses sont liées intimement. Comme on a protesté contre une telle théorie ! Écoutons cependant cette prière d'un Arabe de la Mitidja, qui demande à l'Esprit d'obtenir un enfant : « O mon Seigneur, un mouton pour un enfant ; un taurillon en échange d'un taurillon ; une tête pour une tête... » Et, plus tard, quand on offre l'enfant aux génies, à la fête du septième jour, on leur dit :

Digitized by Google

« Ne nous lésez pas, nous ne vous léserons point... » — C'est l'idée de l'échange, et l'idée du traité, qui est, comme toute autre, primitive, en même temps qu'elle est mêlée avec l'élan, avec l'amour.

C'est le talent de Benjamin Constant que d'avoir dégagé, de la forêt des faits, ces trois idées liées et confondues, qui sont au fond même de l'ordre social : l'idée de la foi, l'idée de la loi, l'idée du contrat.

René Maunier,
professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Paris.

Digitized by Google

L'Histoire des Religions au Congrès d'Alger

Aucun congrès spécial d'histoire des religions ne s'est tenu à Alger au cours des nombreuses réunions scientifiques dont les fêtes du Centenaire de l'occupation française ont fourni l'occasion. Pourtant l'histoire des Religions y a tenu sa place grâce à diverses études et notes qui ont été présentées soit au Congrès international d'archéologie (14-16 avril soit au Congrès des Sociétés Savantes de France (24-29 avril).

Au Congrès international d'archéologie, quatre communications ont eu trait directement à l'histoire des religions : trois d'entre elles se rapportaient plus spécialement à l'Afrique du Nord, la quatrième à la Gaule méridionale.

M. Audollent a entretenu le Congrès de *tabellae defixionum* qui ont été trouvées dans cette curieuse ruine carthaginoise, connue sous le nom de *Fontaine aux mille amphores*. Deux de ces *tabellae* méritent de retenir l'attention. Après une série de mots inscrits en caractères grecs, où l'on reconnaît des termes déjà relevés sur d'autres monuments analogues tels que βακαχυχ, βακάξιχυχ, βαςαβαχυχ, Αβρασας, etc., la defixio en latin se lit ainsi :

Sur l'une des tabellae : *Domini dei tenete detinete Falernas ; ne quis illoc accedere possit ; obligate perobligate Falernaru(m) balineu(m) ab hac die, ne quis homo illac accedat.*

Sur l'autre tabella : *Domini dei tenete detinete Falernas ; ne quis illoc eat lavare, nodiate Falernas, ab hac die, obligate*

Digitized by Google

perobligate balineu(m) Falernesi ; ne quis illoc ire possit ab hac die.

M. Audollent a montré que, sous ses deux formes à peine divergentes, la defixio semble dirigée contre la fontaine elle-même dont on a retiré les documents[1].

Quant au mot Falernas à l'accusatif, Falernarum au génitif, il conduit à un nominatif féminin pluriel *Falernae*, dans lequel M. Audollent voit le nom d'un quartier de Carthage, celui sans doute où se trouvait la Fontaine aux Mille Amphores.

Les *tabellae defixionum* auparavant trouvées à Carthage sont en général inspirées par la jalousie amoureuse ou la passion des courses, des jeux du cirque, des combats de l'amphithéâtre. Les deux *tabellae* commentées par M. Audollent devant le Congrès international d'archéologie ont donc un caractère tout nouveau et fort original. Les formules *Tenete delinete*, *obligate perobligate* sont courantes sur les textes de ce genre ; *nodiate* paraît nouveau, d'ailleurs incorrect ; le mot se rattache évidemment au terme *nodus*, nœud ; on sait le rôle important que les nœuds jouent en magie[2].

L'histoire du christianisme dans l'Afrique du Nord a fourni la matière de deux communications. M. J. Zeiller a montré les progrès considérables qu'a faits depuis un siècle l'histoire ancienne de l'Afrique chrétienne. Ces progrès sont dus à une connaissance plus approfondie des textes littéraires, aux découvertes archéologiques, aux moissons épigraphiques recueillies en Algérie et en Tunisie.

1) Pourtant l'emploi du mot *balineu(m)* et de la formule « *ne quis illoc eat lavare* », suggère peut-être une autre interprétation : la malédiction ne viserait-elle pas un établissement de bains publics, dont on veut détourner la clientèle ?

2) Dans une lettre qu'il a bien voulu m'adresser au sujet de ces documents, M. Audollent considère comme un fait très caractéristique que ces *tabellae* aient été déposées dans une source « que l'on devait, dit-il, considérer comme en relations, par l'intérieur de la terre, avec les divinités infernales. On avait déjà quelques exemples de cette pratique : en voilà un de plus, particulièrement probant ». Les exemples auxquels M. Audollent fait ici allusion sont les lamelles de plomb trouvées dans les sources thermales d'Amélie-les-Bains et les fameuses *tabellae* de Rom (Deux-Sèvres) trouvées dans un puits.

Digitized by Google

En ce qui concerne les textes, *l'Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* de M. P. Monceaux a projeté une lumière très vive sur les progrès du christianisme, les péripéties de son évolution, ses divisions et ses luttes pendant les cinq premiers siècles ap. J.-C. Les nombreuses basiliques, monumentales ou modestes, fouillées, mesurées, décrites par les archéologues ; les nécropoles explorées en divers points de l'Afrique du Nord, ont fourni sur l'organisation du culte et sur les rites funéraires des renseignements abondants ; les documents épigraphiques, inscriptions de *mensae martyrum* et de reliquaires, épitaphes parfois datées ou accompagnées de symboles, tels que le monogramme du Christ, ont souvent apporté d'utiles précisions. Grâce au tableau d'ensemble tracé par M. J. Zeiller, on peut se rendre compte de la quantité de matériaux scientifiques accumulés par les érudits et les chercheurs et mis ainsi à la disposition des historiens.

Mgr Leynaud, archevêque d'Alger, qui fut pendant de longues années curé de Sousse en Tunisie, a décrit l'ensemble des catacombes chrétiennes d'Hadrumète. Ces galeries, dont il a été le principal explorateur, mesurent plusieurs kilomètres de long. Les sépultures s'y comptent par centaines, et les inscriptions funéraires sont également très nombreuses, les unes gravées sur des plaques de marbre, les autres en mosaïque. Malheureusement cette nécropole souterraine est menacée de disparaître à bref délai. La conservation en est des plus difficiles. Mgr Leynaud a adressé un appel pathétique à tous ceux qui s'intéressent aux monuments du christianisme primitif ; cet appel a reçu du Congrès d'archéologie l'accueil le plus favorable. Il est malheureusement à craindre que les conditions locales elles-mêmes ne permettent pas la conservation sur place de tous les documents révélés par les fouilles.

M. Dalloni, professeur à la Faculté des Sciences de l'Université d'Alger, a signalé au Congrès une découverte curieuse

Digitized by Google

qu'il a faite, il y a quelques années, en Provence, à l'ouest de Marseille, dans la chaîne dite de l'Estaque ou de la Nerthe, près du village de Gignac. Professeur de géologie, M. Dalloni cherchait surtout les vestiges préhistoriques que pouvaient recéler les abris sous roche nombreux dans la région. Ses explorations ont abouti à un résultat différent. Il a découvert, suivant toute apparence, les traces d'un lieu de culte. Voici comment il en rend compte : « Contrairement à mon attente, la fouille de l'abri [voisin de Gignac] ne m'a pas donné de vestiges néolithiques, sauf quelques éclats de silex..., outre les silex, j'ai recueilli quelques ossements de chèvre ou de mouton et diverses coquilles de mollusques provenant de la mer ou de l'étang [de Berre] ; aucune ne paraît avoir été utilisée comme pendeloque. Les seuls vestiges intéressants sont des débris de céramique et des monnaies.

« La poterie est représentée par de nombreux petits vases de forme tulipe, à parois épaisses et faits au tour ; tous étaient brisés et je ne sais ce qu'ils ont pu contenir.

« Les monnaies sont relativement abondantes ; j'en ai recueilli une quarantaine ; toutes sont en bronze et de l'époque romaine.

« Les plus anciennes datent du IIe siècle, aux effigies d'Antonin le Pieux et de Faustine ; d'autres se rapportent au IIIe siècle et donnent l'image de Gordien, de Plautilla, et d'un empereur à couronne radiée, probablement Gallien.

« Suit une longue série de monnaies de Constantin, de ses fils et de leurs successeurs, Constance, Julien, Valens, Valentinien, Théodose Ier et Arcadius...[1]

« Cette abondance de monnaies disséminées sur toute la superficie de la grotte ne peut évidemment s'expliquer que par des offrandes ou un rite propitiatoire ; il s'agit d'un lieu de pèlerinage que les gens d'alentour ont fréquenté

1) La détermination de ces monnaies est due à M. Albertini, professeur à la Faculté des lettres de l'Université d'Alger.

Digitized by Google

à l'époque romaine et sans doute durant plusieurs siècles. » M. Dalloni rappelle ici que dans la Gaule antique les grottes ne semblent pas avoir été vénérées pour elles-mêmes. Il en conclut que c'était probablement la source, jaillissant au fond de cette petite caverne, qui attirait les fidèles, source dédiée à quelque divinité locale, génie ou nymphe des eaux, à laquelle les bergers du voisinage venaient offrir leurs vœux. « En marge des pratiques officielles, dit en terminant M. Dalloni, les vieilles croyances persistaient chez ces âmes simples, qui paraissent avoir difficilement accepté la foi nouvelle [le christianisme] ou qui peut-être faisaient dans leurs habitudes une part à la tradition : aussi les évêques fulminaient-ils contre ces superstitions et longtemps ils livrèrent bataille aux démons familiers des sources, installés au creux des rochers. »

Nous pensons que, dans cette grotte de Gignac, M. Dalloni a découvert une survivance nettement caractérisée des plus anciens cultes ruraux de la Gaule préromaine.

Au Congrès des Sociétés Savantes, la Section d'archéologie a entendu cinq communications, qui, en tout ou en partie, peuvent être rattachées à l'histoire des religions. Trois de ces communications intéressent l'Afrique du Nord, les deux autres la Gaule antique.

M. le comte H. de Gérin-Ricard a communiqué au Congrès des Sociétés Savantes la description et les photographies de trois sculptures de provenance africaine qui se trouvent actuellement en Provence : 1° une tête féminine en marbre, dont le front est ceint d'une double couronne d'épis de blé, originaire d'El-Djem en Tunisie, actuellement au Musée Borély à Marseille ; M. de Gérin-Ricard la dénomme : *Tête de Cérès*, bien qu'il y reconnaisse une physionomie individuelle ; il suggère même l'hypothèse, peut-être fragile, qu'elle représente Cléopâtre Séléné, la femme de Juba II, roi de Maurétanie ; — 2° Une stèle votive, représentant, sous la forme habituelle, un dieu local de l'Afrique du Nord, debout, nu,

Digitized by Google

tenant de la main gauche une palme, de la main droite un objet de forme ronde qui paraît être un gâteau ou un fruit ; ce petit monument, aujourd'hui au Musée Borély, a été découvert dans les ruines du théâtre de Rusicade (Philippeville) ; il appartient à une série très nombreuse de bas-reliefs votifs, recueillis presque toujours dans les sanctuaires indigènes de l'Afrique romaine ; — 3° Un bas-relief, provenant de Carthage, qui orna longtemps le vestibule du château de la Reynarde, près de Marseille, et qui a été plus tard transporté au château de la Félicité, près d'Aix-en-Provence. L'interprétation de ce relief, dans lequel M. de Gérin-Ricard croit voir un monument du culte mithriaque, est des plus douteuses. Il n'est pas impossible qu'il représente une scène de sacrifice, puisqu'on y distingue un autel et, au pied de l'autel, un bovidé abattu ; mais les autres éléments, un personnage, les jambes nues, armé d'un bouclier, et une patte de lion appuyée sur un siège en forme d'X recouvert d'une étoffe ornée d'une frange, restent tout à fait énigmatiques. Le relief est d'ailleurs mutilé à sa partie supérieure. Tout en n'acceptant pas l'exégèse proposée par M. de Gérin-Ricard, il faut le remercier d'avoir attiré l'attention sur ce curieux monument, qui n'a été jusqu'à présent décrit que par le comte de Villeneuve-Bargemon, en 1824, dans la *Statistique des Bouches-du-Rhône*, t. II, p. 392 et Atlas, pp. 23 et 24, pl. XII, fig. 2.

M. Adrien Blanchet a étudié de nouveau, après d'autres archéologues, une représentation de la ville de Carthage, tenant des épis et des fruits, représentation qui est donnée par divers monuments, entre autres par une mosaïque conservée au Musée du Louvre. Les documents les plus précis, en ce qui concerne cette image, sont des monnaies de plusieurs empereurs de la Tétrarchie. M. Blanchet rapproche ce type de déesse frugifère du nom de la *dea Nutrix*, connue par plusieurs inscriptions d'Afrique. Il fait état, aussi, de la *Notitia Dignitatum*, dont les figures reproduites par les

Digitized by Google

manuscrits du XVe siècle sont sûrement d'origine antique. Or, parmi ces figures, il en est une, attribuée à la province d'Afrique, qui est semblable à la représentation de Carthage ci-dessus mentionnée, avec cette différence qu'elle paraît tenir dans les mains deux canards. Il s'agit donc ici d'un type apparenté aux nombreuses images de la Potnia Thérôn des Grecs, mère de la Nature.

M. Benhazera, interprète judiciaire à Souk-Ahras, a présenté un travail sur le culte du soleil chez les Touareg-Hoggar. Comme les conclusions de ce travail ont été contestées, nous nous bornons à reproduire ici le résumé que M. Benhazera lui-même a rédigé pour les procès-verbaux du Congrès.

« Dans cette étude, l'auteur a essayé de faire revivre l'ancien culte que professaient les Touareg-Hoggar avant leur conversion forcée à l'islamisme. Il avait remarqué, en effet, que ces populations voilées avaient conservé une mentalité toute différente de celle de leurs coreligionnaires musulmans et aussi que leur température religieuse s'approchait très près du zéro, malgré une islamisation remontant à près de treize siècles. Il en avait conclu que ces curieuses peuplades avaient résisté, inconsciemment peut-être, à l'empire de leur religion actuelle, et qu'il en fallait chercher les raisons dans leur religion primitive, qui avait su sans doute enfoncer dans leur cœur des racines profondes et vivaces que la nouvelle croyance n'avait pu extirper.

« Grâce à de nombreuses survivances déjà étudiées par lui dans son précédent ouvrage *Six mois chez les Touareg-Hoggar*, préfacé par le regretté général Laperrine, il est parvenu à reconstituer l'ancien culte de ces grands nomades, lequel est le culte du Soleil. Leurs primitifs aïeux croyaient que l'union féconde du Soleil et de la Terre créait la vie dans le monde et que les hommes, les animaux et les végétaux étaient les fruits de cet accouplement mystique. La femme, qui occupe encore chez ce peuple la place prééminente,

Digitized by Google

était la grande prêtresse de ce culte et représentait la déesse solaire (Tafouk), tandis que l'homme, qui n'était que son auxiliaire, représentait le dieu de la Terre (Amadhal).

« Cette étude a permis de retrouver la cause sicentifique du port du voile dont l'origine, demeurée mystérieuse, a une cause religieuse.

« Encore bien imparfait et mal dégrossi, cet essai n'a d'autre but que d'ouvrir la voie à de nouvelles études plus approfondies sur ce sujet intéressant de la part de savants plus qualifiés pour traiter cette question dans toute son ampleur... »

M. Leblanc, doyen de la faculté de médecine d'Alger, a formulé des objections aux conclusions de M. Benhazera. Tout en rendant hommage aux services que l'auteur du livre *Six mois chez les Touareg-Hoggar* a pu rendre pour la connaissance de ces habitants du Sahara, il conteste absolument que les faits exposés par M. Benhazera dans sa communication au Congrès puissent être tenus pour des survivances du culte du Soleil.

L'histoire des religions de la Gaule antique a été reprétentée au Congrès des Sociétés savantes par deux études de M. l'abbé G. Drioux et de Mgr Chaillan.

M. l'abbé Drioux a décrit un cippe carré découvert en 1929 dans un champ du faubourg Saint-Gilles, près de Langres. Trois faces de ce monument sont ornées de reliefs. Sur la face latérale de gauche, se voit l'avant-train d'un taureau à cornes effilées et bouletées. On connaissait déjà diverses figurines en bronze de ce type, communément attribuées à l'époque gauloise ; c'est ici la première fois que ce motif apparaît sur un bas-relief gallo-romain ; les traditions celtiques survivaient donc chez les Lingons aux beaux temps de la civilisation impériale. Le taureau aux cornes bouletées est sans doute une forme de taureau sacré, qu'il convient de placer dans le panthéon gallo-romain à côté du taureau à trois cornes.

Digitized by Google

Dans une note abondamment documentée, où il commente plusieurs documents archéologiques recueillis dans des fouilles récentes pratiquées à l'établissement thermal d'Aix-en-Provence, Mgr Chaillan signale au Congrès la découverte d'un ex-voto au dieu Borbanus, dont le nom, sous cette forme, n'est qu'une variante des noms de Borvo et Bormanus, que porte plus souvent le dieu des sources thermales en Gaule. Cet ex-voto fut consacré par une femme nommée Pompeia Antiopa.

Nous mentionnerons pour mémoire quelques communications qui relèvent, sinon de l'histoire des religions, du moins de l'archéologie religieuse : *Les verrières et les verriers d'autrefois à Dijon*, par M. Eug. Fyot ; — *La date de la construction de l'abbaye de la Trinité à Caen*, par M. H. Prentout ; — *Note sur le clocher et les cloches de la cathédrale de Viviers à la fin du XIVe siècle*, par M. J. Régné.

La vie religieuse des anciennes populations soit de l'Afrique du Nord, soit de la Gaule, a donc figuré au programme de deux Congrès récemment réunis à Alger, le Ve Congrès international d'archéologie et le Congrès des Sociétés savantes de France. MM. Dussaud et Alphandéry ont jugé qu'il pouvait être intéressant de vous rendre compte des communications qui lui ont été consacrées ; je me suis efforcé, ayant assisté à ces deux Congrès, de donner satisfaction à leur vœu et de m'acquitter de la tâche qu'ils ont bien voulu me confier.

J. TOUTAIN.

Digitized by Google

Adolf von Harnack

9 MAI 1851 — 10 JUIN 1930

Le souvenir de Adolf von Harnack qui vient de disparaître, restera celui d'une des plus grandes figures scientifiques de l'Allemagne à la fin du XIXe et au commencement du XXe siècle. Par le rôle qu'il a joué à l'Académie des sciences de Berlin[1], à la Bibliothèque nationale prussienne, à la *Kaiser-Wilhelms-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*, son action s'est étendue bien au delà du domaine des études auxquelles il s'était spécialement consacré. Il restera l'un des représentants les plus typiques de la culture du XIXe siècle dans ce qu'elle a eu de plus large et l'un des organisateurs les plus féconds du travail scientifique dans tous les domaines.

Adolf Harnack est né à Dorpat où son père, Theodosius Harnack, l'auteur d'un ouvrage qui a fait époque sur la théologie de Luther (1862-1886, ²1927), professait la théologie. En 1874, il s'établit comme *privat-docent* pour l'histoire ecclésiastique à Leipzig. Deux ans plus tard, il y fut nommé professeur extraordinaire. En 1879, il fut appelé comme professeur ordinaire à Giessen. Avec ses collègues Stade, Schürer et Kattenbusch, il parvint à faire sortir cette antique faculté de la torpeur où il l'avait trouvée. Quand il y arriva, elle n'avait plus que 16 étudiants, elle en comptait 118 quand il la quitta, en 1886, pour aller à Marbourg. Il ne fit que

1) C'est lui qu'en 1900, à l'occasion de son second centenaire, elle chargea d'écrire son histoire. De cette histoire il a paru deux éditions, l'une en trois volumes (1900) l'autre abrégée en un volume (1901).

Digitized by Google

passer dans cette université, et, en 1888, il fut appelé à Berlin malgré les très vives protestations du Conseil ecclésiastique suprême de Prusse. Il professa à Berlin jusqu'au moment de sa retraite, en 1921. En 1890, il entra à l'Académie des sciences de Prusse, en 1895, il fut nommé directeur général de la Bibliothèque de Berlin[1]. En 1910, il devint président de la *Kaiser-Wilhelms-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*. Il conserva cette fonction jusqu'à sa mort survenue assez subitement à Heidelberg, où il était venu pour la fondation d'un institut de recherches de médecine interne.

En théologie Harnack est resté jusqu'à la fin un disciple d'Albrecht Ritschl. Dans la doctrine du maître de Goettingue, née du besoin de délimiter le domaine de la religion d'une manière qui lui assurât une position inattaquable du côté de la science, il avait trouvé le système qu'il lui fallait pour concilier sa liberté d'historien avec sa piété personnelle, piété peu dogmatique mais très vivante et qui resta toujours un peu teintée de piétisme. Bien qu'il n'ait rempli aucune fonction ecclésiastique, qu'il n'ait fait partie d'aucun *Kirchenrat*, ce qui, pour un théologien de sa notoriété, est un peu exceptionnel en Allemagne, Harnack est resté foncièrement protestant et s'est toujours vivement intéressé à la vie de l'Église[2]. Le rôle qu'il a joué dans les *evangelische-soziale Kongresse* qu'il présida de 1903 à 1912 suffirait à prouver qu'il n'a jamais considéré le christianisme comme une simple philosophie ou comme une affaire purement individuelle.

L'influence de Ritschl explique que Harnack se soit cantonné dans les études relatives à l'histoire du christianisme et qu'il soit resté assez réservé à l'égard de l'histoire générale des religions. Il s'est toujours refusé à ne voir dans l'histoire du christianisme qu'un chapitre de l'histoire générale des religions.

1) Ce fut à l'occasion de l'inauguration des nouveaux bâtiments de la bibliothèque, en 1914, qu'il reçut la noblesse héréditaire.

2) On a pu le constater, en 1892, par la part extrêmement active qu'il a prise à la controverse sur le rôle du symbole apostolique.

Digitized by Google

Harnack a été un travailleur infatigable. Une bibliographie de ses œuvres, publiée par Smend en 1927, ne compte pas moins de 1.500 numéros. Il n'y a, pour ainsi dire, pas un problème d'histoire ancienne de l'Église qu'il n'ait abordé par quelque côté. Nous ne pouvons rappeler ici que quelques-unes de ses œuvres les plus marquantes. De toutes la plus importante est l'*Histoire des dogmes* (1886-1889, [4]1909-1910). Elle a fait époque et fondé une nouvelle discipline théologique. La grandiose construction qu'elle expose restera, même quand le progrès des études aura modifié les solutions données à maint problème particulier. La portée théorique de cette œuvre capitale est aussi grande que sa portée historique. Le *Preussischer Oberkirchenrat* ne s'y est pas trompé quand il a protesté contre l'appel de Harnack à Berlin[1].

Harnack s'est occupé à un point de vue tout différent de l'histoire du christianisme ancien dans son livre sur la *Mission et la propagation du christianisme dans les trois premiers siècles* (1902, [4]1924).

Ce qui fait la valeur de l'*Histoire des dogmes* aussi bien que de l'histoire de la mission c'est la manière dont s'y associent, sans que jamais l'équilibre ne soit rompu, les recherches techniques et l'exactitude du détail d'une part, et de l'autre, la largeur et la clarté des vues d'ensemble. Cette alliance de l'érudition la plus minutieuse et d'une large compréhension des développements généraux est un des traits les plus caractéristiques du génie de Harnack. Il a été certainement un des plus grands érudits du XIXe siècle, mais jamais la prodigieuse masse de ce qu'il savait n'a étouffé en lui l'intelligence. Il portait allègrement son érudition, il n'était pas écrasé par elle, elle n'a jamais tué et pas même amoindri en lui l'esprit philosophique. Par là s'expliquent aussi les qualités de son style qui, même dans l'exposé des questions les plus complexes, reste vif et alerte.

1) Un chapitre particulièrement important de l'histoire des dogmes auquel Harnack s'est intéressé depuis le début de sa carrière a été repris par lui en 1921 dans son *Marcion* ([2]1924).

Digitized by Google

On peut se faire une idée de ce qu'il y a de recherches de détail, de critique très technique derrière chaque page d'histoire qu'a écrit Harnack en parcourant les innombrables monographies qu'il a publiées, notamment dans les *Texte und Untersuchungen* qu'il avait fondés en 1882 avec von Gebhardt et dont, après la mort de son premier collaborateur, il a continué la publication avec l'aide de Carl Schmidt, ou encore en lisant son admirable *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne* qui, malheureusement, reste inachevée. La première partie, consacrée à l'inventaire de la tradition, a paru en 1893. La seconde, dans laquelle sont traités les problèmes si délicats de la chronologie, forme deux volumes qui ont été publiés en 1897 et en 1904. Une troisième partie devait donner l'histoire littéraire proprement dite du christianisme jusqu'à Eusèbe. Harnack ne l'a pas écrite. Peut-être a-t-il eu le sentiment que c'eût été encore là une tentative prématurée. On a l'impression que c'est bien pour cela que cette troisième partie n'a pas paru en constatant qu'immédiatement après l'achèvement de la seconde, Harnack a commencé la publication de ses *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* (1906-1916, 7 fascicules) dans lesquels il revient sur une série de problèmes relatifs aux débuts de la littérature chrétienne qu'il estimait n'avoir pas pu étudier assez à fond dans le cadre de son *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne*.

A propos de ces *Beiträge*, notamment à propos des travaux sur Luc et sur les Actes qu'ils contiennent, comme à propos de la préface mise en tête de la *Chronologie*, on a beaucoup parlé d'un retour à la tradition. Il est incontestable, en effet, que, pour la plupart des problèmes de critique néo-testamentaire, Harnack admet des solutions qui sont beaucoup plus proches des vues traditionnelles que celles qui étaient courantes vers 1880 par exemple. Pour la composition du troisième évangile et du livre des Actes notamment, Harnack a admis des dates de plus en plus anciennes et il est permis de penser que les solutions primitivement adoptées par lui étaient plus solidement fondées que celles qu'il leur a substituées. On a

Digitized by Google

cependant beaucoup exagéré pour les besoins de la cause et ce que Harnack a été amené à écrire à propos des Actes dans une controverse qu'il a eue avec Schürer (*Th. Ltzg.*, 1906, col. 467) montre que c'est faire preuve de peu de pénétration ou bien d'une habileté trop dénuée de scrupules, que d'invoquer contre la critique, comme on le fait souvent, le retour de Harnack vers la tradition.

On n'aurait qu'une idée incomplète de l'influence exercée par Harnack sur le développement de la théologie si l'on ne tenait compte que de ses publications et si l'on négligeait l'action qu'il a exercée par son enseignement, soit dans ses cours publics, soit dans son *Seminar* par lequel ont passé un grand nombre de ceux qui, depuis quarante ans, se sont fait un nom dans la science théologique.

Un trait caractéristique de la physionomie de Harnack est qu'il n'a pas été seulement un grand travailleur mais encore un merveilleux organisateur du travail scientifique. Il a fondé la *Theologische Literaturzeitung* et les *Texte und Untersuchungen*, deux collections qui sont trop connues et qui ont rendu trop de services pour qu'il soit nécessaire d'en souligner l'importance. C'est sous son impulsion que l'Académie des sciences de Berlin a entrepris la publication de la grande édition des Pères grecs que connaissent et qu'utilisent avec reconnaissance tous les travailleurs. Son activité a largement dépassé non seulement le domaine de l'histoire du christianisme mais encore celui des sciences morales. Par son rôle à la *Kaiser-Wilhelms Gesellschaft*, il a été un des plus utiles organisateurs du travail scientifique en Allemagne.

Harnack ne s'est désintéressé de rien de ce qui est humain. Il a pris une part active à la vie nationale de son peuple. Après avoir joui de la confiance de Guillaume II, il s'est complètement rallié au nouvel état de choses. Au moment de l'élection du successeur de Ebert à la présidence du Reich, il est publiquement intervenu par un appel qu'il adressa aux protestants pour qu'ils votassent pour le catholique Marx plutôt que pour Hindenburg.

Digitized by Google

Jusqu'à la fin de sa vie Harnack a gardé sa puissance de travail et son alacrité d'esprit. Pourtant, avec lui, c'est un théologien du XIXe siècle qui disparaît, non un théologien du XXe. Les évolutions les plus récentes de la théologie allemande le déroutaient, le barthisme notamment. Il en était resté à ses conférences de 1900, à ce *Wesen des Christentums*, la plus répandue de ses œuvres, dans lequel il avait exposé sous une forme populaire sa philosophie de l'histoire et de la religion. Bien rares sont, sans doute, aujourd'hui, même parmi ses élèves, ceux qui pourraient encore se contenter du système qu'il y exposait.

Mais si, comme théologien, au sens étroit du mot, Harnack est dès maintenant dépassé, son œuvre historique demeure ; elle est immense et il est probable que lorsqu'on pourra juger le travail de sa vie avec un recul suffisant, il apparaîtra comme l'un des plus grands travailleurs, l'un des plus puissants érudits, l'un des plus féconds excitateurs qui aient jamais exercé leur activité dans ce domaine de l'histoire du christianisme qui, malgré tout ce qu'il a donné de lui-même et tout ce qu'il a fait dans d'autres domaines, est, d'un bout à l'autre, de sa carrière resté celui de sa principale et de sa plus chère activité.

Maurice GOGUEL.

Digitized by Google

Analyses et comptes rendus

H. DE GENOUILLAC. — **Textes religieux sumériens du Louvre**, I et II (Musée du Louvre. Textes cunéiformes, t. XV et XVI, Paris, Geuthner, 1930.)

Cf. du même. — **Hymnes sumériens en l'honneur des rois d'Isin, Idin-Dagan et Lipit-Istar** dans *Revue d'Assyriologie*, XXV, p. 141 et **Hymnologie sumérienne** dans *Journal asiatique*, 1928, I, p. 127.

M. de Genouillac vient d'achever un travail aussi méritoire qu'important, à savoir l'édition des hymnes sumériens du Louvre que lui avait confiée M. Thureau-Dangin. Cette collection, réunie patiemment, contient une centaine de textes. L'édition établie, M. de Genouillac s'est attaqué à la traduction des hymnes en l'honneur des rois d'Isin, représentés par des copies contemporaines du XXIIIe siècle avant notre ère ou des éditions du temps de la dynastie amorrite de Babylone.

Nous résumerons l'analyse donnée par le savant assyriologue de l'hymne A à Lipit-Istar qui couvre six faces d'un prisme en terre cuite.

Ce roi est divinisé, « sa tête est ornée de la tiare et du bandeau sacré », comme le Soleil il apporte la lumière au « Pays ». Il est le favori des dieux Ellil et Ninlil, il a été comblé d'intelligence par Enki (le dieu de la sagesse).

Lipit-Istar était un initié de Nisaba (la déesse de la science) « la déesse favorable aux scribes, qui dirige l'écriture et fait lire le sens des tablettes, qui fait croître le roseau du scribe dans l'eau pure, fait graver les objets de lapis et les plaques de pierre ».

Le roi dont on proclame l'éloge « fait fleurir la justice... il sait les paroles intimes, il connaît les démarches ; il découvre les fautes des chefs ; il impose (le châtiment) aux brigands ; il juge les violents qui versent le sang ».

Ce n'est qu'après les œuvres de l'esprit, la science et la justice, remarque M. de Genouillac, que viennent les érections de temples. Finalement on promet de chanter la gloire du monarque, de perpétuer sa célébrité et on termine : « Gloire au pasteur accompli, au héros fils d'Ellil, au divin Lipit-Istar. »

Digitized by Google

Un trait fort curieux est le tableau qu'on trace d'un des actes essentiels d'un roi de Sumer, c'est-à-dire le mariage du prince avec la déesse Innana-Istar, lors de la fête du nouvel an. Le texte analysé par M. de Genouillac, consiste en un hymne en dix chants.

On décrit d'abord la procession « vers la pure Innana ». Celle-ci « apparaît comme la protectrice des bergeries et de toutes sortes de troupeaux, et comme la déesse qui donne la fertilité à la terre, sources, jardins, plantes, roseraies, viviers : elle est, en effet, la déesse de la fécondité et tout ensemble de la volupté ; l'idée semble être que la prospérité des troupeaux est le *signe* favorable de sa bienveillance ».

On semble attendre son apparition au ciel pour procéder au mystère qui va suivre : « la bonne déesse, joie du ciel, l'héroïne, au ciel est apparue ». Ce sont alors des « offrandes de vin rouge et blanc, de gâteaux, d'hydromel : c'est le banquet des noces d'Istar où coule le vin qui enflamme ».

Arrive le 1er juin, le début de l'année qui commence le soir : « on prépare la couche de la déesse ; on lave et on parfume d'essence de cèdre ses « jambes et sa pudeur » ; on lave de même les « jambes du roi », et le texte le nomme, c'est Idin-Dagan. Le roi se lève avec fierté et s'approche de la déesse. Tamuz sous le surnom sumérien de Dagal-usum-anna — en réalité le roi qui joue le rôle de l'amant divin d'Istar — prépare la couche divine ; la déesse étend ses jambes saintes sur la couche, « sur le lit à sa chair il procure la volupté. — Il semble qu'il s'agisse du dieu, point, c'est bien le roi, Idin-Dagan qui épouse Innana. »

On ne saisit pas qui joue le rôle d'Istar ; on peut supposer que c'est la grande prêtresse. Alors, retentissent les chants, on entend les harpes « qui adoucissent et rendent meilleurs les citadins » et tout le monde se met à boire et à manger, repas de communion où chacun participe au renouvellement des choses.

Voilà certainement le texte le plus ancien où s'affirme dans sa sincérité primitive moins, croyons-nous, l'intronisation du roi que la manifestation de son rôle dans le renouvellement des forces de la nature, grâce à l'union qu'il consomme avec la grande déesse au début de chaque année.

Si, comme le croit M. de Genouillac, le roi était en quelque sorte assimilé au Soleil, on pourrait en conclure que le rite d'union ici décrit ne serait autre qu'une répétition de l'union du Soleil et de la Terre, croyance, comme on sait, aussi ancienne que générale.

René Dussaud.

Digitized by Google

G. DE JERPHANION. — **La Voix des monuments.** Notes et études d'archéologie chrétienne. 1 vol. in-8°, de 331 pages avec 60 figures et 64 planches hors-texte. Paris et Bruxelles, Van Oest, 1930.

L'excellent byzantiniste a réuni sous ce titre seize études ou conférences dont l'intérêt est accru par de bonnes reproductions bien choisies. Cette voix des monuments parle aussi à la vue.

Au cours d'un exposé des idées que M. Louis Bréhier a développées dans *L'Art chrétien ; son développement iconographique, des origines à nos jours* (2e éd. 1928), le P. de Jerphanion discute avec une grande largeur d'esprit les questions qui touchent à la période des origines.

Il y a près de vingt ans, nous tentions de montrer que le type plastique du Bon Pasteur ne dépendait pas directement de l'Hermès criophore — en quoi les historiens de l'art chrétien comme A. Pératé et Victor Schultze avaient raison — mais dérivait du jeune dieu solaire criophore dont la statuette de Rimat, près Sidon, actuellement au Cabinet des médailles était un bon exemple. L'intérêt du rapprochement n'était pas limité au type plastique, mais s'étendait aux fonctions de psychopompe[1]. On nous a assez vivement opposé le chap. X de Jean, comme s'il suffisait à expliquer le type plastique. Comme le dit fort bien le P. de Jerphanion, l'art décoratif se préoccupe peu de la nature, mais vit de recettes : « cartons et modèles se transmettaient de main en main et se pouvaient appliquer à des fins très diverses ».

Ce sont précisément ces conditions qui rendent si difficile la détermination du lieu d'origine du premier art chrétien. Tandis que M. Bréhier incline vers les grandes villes de l'Orient hellénistique, notamment vers Alexandrie, le P. de Jerphanion tient pour Rome. Il prend avantage du fait que Rome, avec ses catacombes, a fourni jusqu'ici les premiers exemples d'un art chrétien. Toutefois, l'écart est moins grand qu'il ne semble, car à cette époque l'art romain était tout imprégné d'art pompéien et ce dernier emprunte sa décoration et nombre de motifs aux artistes alexandrins.

Si bien que l'on en revient toujours à l'art hellénistique et que le rôle propre de Rome est assez insignifiant. Un des exemples les plus typiques fournis par M. Bréhier est la figure du Christ empruntée au type de l'orateur dans l'art antique. Au même moment d'autres artistes hellénistiques appliquent la même formule dans le Gandhara à la représentation du Bouddha.

Dans la suite, deux tendances se dessinent. La première, à Constantinople, garde quelque chose de la tradition hellénistique ; l'autre, populaire et monastique, a ses origines en Syrie et en Egypte.

1) *Notes de Mythologie syrienne*, p. 60-61 *(Revue archéol.*, 1903, I, p. 377-378) et p. 182.

Digitized by Google

Un chapitre est consacré aux récentes découvertes dans la Rome souterraine, un autre à Ravenne, ancienne reine de l'Adriatique. Ville incomparable, car sur les vingt-cinq basiliques qui furent construites à Ravenne aux ve et vie siècles, une bonne moitié est encore debout et plusieurs presque intactes. On a entrepris de réparer, autant que possible, les dégâts consommés par les aménagements du XVIIIe siècle.

On goûtera tout particulièrement la fine analyse dont est l'objet le Mausolée de Galla Placidia. On y voit le développement de l'idée théologique : tous les éléments de la composition sont dominés par l'espérance dans la Croix, qui surplombe l'ensemble, à la coupole. Cette exaltation de la Croix ramène à la Palestine et le style reflète aussi cette influence : « Au tableau du Bon Pasteur, le fond naturel du paysage, les traits jeunes de Jésus, la noble aisance de son maintien sont empreints d'une grâce tout hellénistique. Le fond conventionnel aux images de cerfs, l'opulence et la vigueur des feuillages stylisés, le ciel étoilé autour de la croix, la chaude harmonie des bleus et des ors nous transportent en plein Orient. » Et, pour faire sentir tout ce que ce décor a de spécial en Italie, le savant byzantiniste renvoie, pour comparaison, aux mosaïques de Sainte-Constance et de Sainte-Pudentienne à Rome.

Intéressant, mais non le plus réussi, est le chapitre consacré au Calice d'Antioche. Nous nous réservons d'en faire la critique dans *Syria*.

Dans le chapitre sur « La Représentation de la Croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien », on retrouvera les idées maîtresses de la brochure de M. L. Bréhier, *Les Origines du crucifix dans l'art religieux* (1908) avec mise au point d'après les publications récentes.

L'Epiphanie ou ce que nous appelons, au 6 janvier, le « jour des Rois », commémore en réalité l'Adoration des mages, le baptême de Jésus et le miracle de Cana. Anciennement on pratiquait deux solennités de dates voisines et d'objet identique : le 6 janvier, pour les Orientaux et, pour les Occidentaux, une sorte de « Théophanie », le 25 décembre. On finit par accepter, de part et d'autre, les deux fêtes : « Pour tous, le 25 décembre fut la Nativité. Les Orientaux lui adjoignirent l'adoration des mages ; et, le miracle de Cana tombant à peu près dans l'oubli, le 6 janvier fut proprement la fête du Baptême. En Occident, autre répartition : l'adoration des mages est portée au 6 janvier et prend une importance telle qu'elle rejette dans l'ombre les deux autres manifestations de Jésus, fixées néanmoins au même jour. » La messe nocturne de Noël fut pratiquée d'abord *ad galli cantum* dans la nuit du 5 au 6. Voici les dates des changements : « au commencement du ve siècle, tout l'Orient catholique célébrait la fête du 6 janvier. Celle du 25 décembre fut connue à Antioche vers 375 ; en Cappadoce et à Constantinople, un peu avant 380. Elle n'a été admise à Alexandrie que vers 430. Jérusalem

Digitized by Google

l'ignore au temps d'Ethérie et de saint Jérôme ; elle a dû l'adopter à peu près à la même date qu'Alexandrie. Les Arméniens, qui l'acceptèrent vers 440, revinrent ensuite à l'ancien usage d'une fête unique. Aujourd'hui encore, leur Noël est au 6 janvier ; et ce jour est aussi pour eux la fête du baptême. »

La question du nombre des apôtres n'a pas de conséquence théologique, mais elle importe en iconographie comme il est montré en quelques pages.

Un chapitre très important traite du rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne. Il ne s'agit pas ici de l'iconographie primitive, d'un caractère abstrait et symbolique, qui disparaît au ve siècle, mais de l'iconographie plus complexe et plus riche qui lui a succédé. Comme il est question d'iconographie évangélique, l'important ouvrage de M. Gabriel Millet, *Recherches sur l'Iconographie de l'Evangile*, est largement mis à contribution.

Après avoir traité des noms des quatre animaux, du cycle iconographique de Sant' Angelo in Formis, décrit un coffret italo-byzantin du XIIIe siècle, rappelé des souvenirs sur Famagouste, le P. de Jerphanion termine par un bref historique du comput pascal.

En situant exactement les problèmes, ce livre contribuera à répandre le goût des monuments qui constituent l'archéologie chrétienne et en facilitera la compréhension.

René DUSSAUD.

Jean EBERSOLT. — **Orient et Occident.** Recherches sur les influences byzantines et orientales en France pendant les Croisades. 1 vol. in-4° de 112 pages et 16 planches. Paris et Bruxelles, édit. G. Van Oest, 1929.

Ce beau et savant ouvrage constitue la suite de celui dont nous avons rendu compte ici même et qui recherchait les emprunts faits par la civilisation de notre pays aux régions du Levant au cours des IVe-XIe siècles. Tous les échanges artistiques dont il subsiste un vestige, notamment dans les textes, sont signalés au cours des chapitres qui embrassent : le royaume chrétien de Jérusalem (XIIe siècle), l'Empire latin de Constantinople (XIIIe siècle), la perte de la Terre Sainte et l'invasion mongole (XIIIe siècle), l'invasion turque (XIVe siècle), la chute de Constantinople (XVe siècle). Enfin, un dernier chapitre résume les influences byzantines et asiatiques sur l'art français des XIIe-XVe siècles.

La particularité de cette action est d'être d'ordre religieux. Les exploits guerriers et leur glorification surexcitent l'ardeur religieuse en faveur de la Terre Sainte, de ses lieux célèbres, de ses monuments, de ses saints, les rapports commerciaux favorisent la translation

Digitized by Google

des reliques. Le culte des martyrs orientaux, déjà fort développé avant le XIIe siècle, prend une importance nouvelle et l'iconographie religieuse multiplie les images des saints Georges, Christophe et Nicolas, des anachorètes d'Egypte, Antoine et Paul, de Catherine d'Alexandrie, de Marie l'Egyptienne, de sainte Barbe, de Théophile, le diacre apostat et repenti, de l'église d'Adana en Cilicie.

L'art recherche, dans le plan des églises, dans la composition des sujets, dans la décoration, les modèles orientaux ; il y trouve une riche matière. Toutefois — et peut-être l'auteur ne le marque-t-il pas assez nettement — il ne s'y arrête pas. L'imagination des artistes occidentaux est si vive, leur personnalité si forte et leur esprit si fécond qu'ils dépassent leurs modèles et ils créent à leur tour. Dans l'ordre architectural l'invention l'emporte sur l'imitation. Saint-Front de Périgueux est bien copié sur Saint-Marc de Venise qu'on venait d'achever (1111) et qui, elle-même, imitait l'église des Saints-Apôtres de Constantinople ; mais cet exemple reste isolé ; ce plan reste exceptionnel et les coupoles d'Aquitaine adoptent une autre technique que les coupoles d'Orient. Dans l'ordre iconographique, il en est de même : les artistes s'inspireront surtout de leur foi, puisant aux récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, à ceux qu'on leur rapportait d'Orient et qui ont servi, au XIIIe siècle, à Jacques de Voragine pour composer sa *Légende dorée*.

L'art oriental comme la riche hagiographie orientale ont inspiré et soutenu en Occident l'élaboration d'œuvres d'une profonde originalité et d'une valeur incomparable. L'Orient a fourni le levain, mais la pâte qui a levé est purement occidentale.

René DUSSAUD.

HUBERT GRIMME. — **Die altsinaitischen Buchstabeninschriften auf Grund einer Untersuchung der Originale herausgegeben und erklârt.** Mit 28 Tafeln. Berlin, Reuther u. Richard, in-8°, 1929, IX + 134 pages. Prix. 32 Mark.

C'est le troisième livre que Grimme vient de publier sur les fameuses inscriptions du Sinaï trouvées, en 1905, par Flinders Petrie. Dans le premier, paru en 1923, il avait prétendu que les scribes du Sinaï avaient pris pour modèle de leur écriture les caractères hiératiques des Egyptiens, dans le second, paru en 1926, il prit pour point de départ de son interprétation l'alphabet thamudéen établi par lui-même en se basant sur des inscriptions publiées dans différents recueils mais non encore déchiffrées d'une façon complète et sûre.

La critique lui reprocha surtout que ses travaux manquaient de toute base solide, parce qu'il n'avait vu que des copies très imparfaites des inscriptions et aucun original ni même aucune photographie.

Digitized by Google

Entre temps, les monuments en question ont été visités sur place par une expédition de la Harvard University et transférés au Musée du Caire, où Grimme a pu les étudier et les faire photographier.

Le résultat de ces nouvelles recherches nous est présenté dans le volume publié par Reuther et Reichard et orné de magnifiques planches qui nous permettent enfin de nous faire une idée exacte du vrai caractère de ces inscriptions.

Voici d'abord la théorie de Grimme concernant l'origine de l'écriture du Sinaï : L'inventeur (!) se fit d'abord une idée claire et nette du nombre et de la valeur phonétique des sons, dont il avait besoin pour transcrire la langue qu'il parlait. Puis, il choisit des noms pour les 22 sons qu'il avait trouvés en se servant chaque fois d'un mot qui commençait par le son en question. Il fit usage surtout de mots pour lesquels il existait des idéogrammes dans l'écriture égyptienne. Ainsi la lettre « *b* » a pris naissance, parce que le premier scribe avait constaté, dans son langage, un son « *b* », ce son « *b* » il le retint dans le mot **bajith** ou **beth**, maison, puis il choisit, dans l'écriture égyptienne, l'idéogramme servant à représenter une maison pour mettre par écrit le son « *b* ».

Il faut remarquer ici que Grimme se met en contradiction avec lui-même, puisqu'il avait prétendu dans son introduction qu'il ne tenait plus aucun compte de l'écriture égyptienne. Il me semble qu'il aurait mieux fait d'en rester là, car on peut lui objecter qu'un grand nombre des caractères sinaïtiques n'ont aucune ressemblance avec les idéogrammes égyptiens.

Quant au contenu des inscriptions, on peut, d'après Grimme, les diviser en deux groupes, les unes se trouvent sur des ex-votos destinés pour le temple de la déesse Hathor, les autres sur des rochers en forme de stèles ou de graffitti, en tout quinze objects.

La première inscription est bilingue. On y lit, en caractères hiéroglyphiques, des mots qui signifient : **Aimé par Hahtor, maîtresse des turquoises** et, en caractères sinaïtiques : מאהבעלת,, c'est-à-dire, d'après Grimme מְאֻהַבַּעְלַת, aimé par Ba'alath, la maîtresse, la déesse. מְאֻהָב serait donc un participe du Hof al, ce qui n'est guère possible. Il faut, sans doute, plutôt y voir un participe du Pu'al, v. Osée 2, 7 ; 9, 12, 14.

Ensuite on lit encore, en caractères sinaïtiques, les mots יחוד לבעלת, destination à Ba'alath et, après une lacune, une lettre qui pourrait être un et *waf* que Grimme interprète comme finale du nom de la reine Hatsepsu, ce qui me paraît très problématique. Mais, de toute façon, on voit qu'il s'agit d'un personnage qui se dit aimé de Ba'alath et qui offre un objet à la déesse.

Sur une statuette on lit que le donateur l'a offerte à Ba'alath pour obtenir le bien-être du bétail, la croissance du pâturage et la prospérité des préposés du Sinaï, sur une tablette carrée on trouve seulement les mots : donation à Ba'alath.

Il est significatif que ces inscriptions ne portent aucun nom des

Digitized by Google

donateurs. On se disait, sans doute, que la déesse connaissait ces noms, de sorte qu'il était inutile de les marquer.

Les stèles et les graffitti sont d'un caractère tout différent. On y lit, toujours d'après Grimme :

MOI, MENASCHÉ, JE SUIS MORT [ou morte]
MON TOMBEAU EST AU SINAI, MON CORPS
REPOSE PAISIBLEMENT DANS SON LIEU DE REPOS
DANS LA COMMUNAUTÉ DES OMBRES, DANS
LE SCHEOL

TOMBEAU DE JOSEPHÊL, FILS DE MOSCHÉH
CELUI-CI ÉTAIT SCRIBE DE LA CAISSE DE PRÊT
ET PERCEPTEUR DE LA CONTRIBUTION [du Temple]

CELUI-CI EST MORT SUR LE SEUIL DE LA MAISON
DE SOMMEIL DE LA DÉESSE MANAH

C'EST BINMACH QUI A ÉLEVÉ CECI, AIES CONFIANCE THUTMES !

MENASCHÉH, FILLE DE MOSCHEH, A ÉRIGÉ CEUX-LA

ELJASCHIB L'A ÉRIGÉ, DANS LE CIRCUIT DE MANAH IL A PASSÉ LA NUIT.

EXAUCE MES PAROLES, MULTIPLIE NOUS !

BA'ALATH A DONNÉ

BA'ALATH A DONNÉ UN CADEAU

MOI, JOHANAN, FILS DE... BA'ALATH A ACCORDÉ LA GRACE (?)

MOI, JE SUIS HATSEPSUMAS, CHEF DES LAPIDAIRES
ET INSPECTEUR DU PRÉ (?) DE MANAH (?) AU SINAI (?)

JE SUIS DÉSESPÉRÉ, DONNEZ-MOI LA VIE !
ET TU ME TOUCHAS,
JE FUS SAUVÉ DE MES PÉCHÉS (?)

... FILS DE JAHEL,
... ACCEPTE AVEC BIENVEILLANCE NOTRE ŒUVRE !

Digitized by Google

Nous constatons donc que les scribes du Sinaï adoraient une déesse Manah identifiée à la déesse Hathor des turquoises. Le nom de Johanan semble prouver qu'ils connaissaient aussi un dieu Jahou.

La déesse Manah accorde le bien-être au bétail, au pâturage, aux chefs des habitants du Sinaï et à leur travail. Elle exauce leur prière, elle leur accorde la grâce (?). Elle n'a qu'à toucher quelqu'un pour le délivrer de ses péchés (?). Manat signifie probablement la destinée. L'âme humaine repose paisiblement en son lieu parmi les ombres dans le Scheôl (?)

Il faut admettre que les auteurs de ces inscriptions travaillaient, pour les Egyptiens, dans les mines de turquoises du Sinaï, qu'ils parlaient un idiome apparenté à l'Hébreu biblique et se servaient d'une écriture alphabétique, dont une partie des caractères au moins correspond aux noms des lettres sémitiques que nous connaissons.

La Bible ne fait pas mention de travaux d'esclavage au Sinaï par les Hébreux, mais Exode 1, 14 semble prouver que les travaux de Pithom et de Ramsès ne furent pas les seuls qui aient été exécutés par les Israélites.

Les noms de Josephel, Moscheh, Menascheh des inscriptions semblent confirmer ma théorie, selon laquelle ces noms étaient d'origine ancienne et païenne et que plus tard, lorsque les Israélites furent devenus monothéistes, on leur a donné une nouvelle explication.

Grimme croit toujours pouvoir trouver, dans ces inscriptions, des indices pour la vérité des faits mentionnés dans la Bible à propos du séjour des Israélites en Egypte et de l'histoire de Moïse sauvé par la fille de Pharaon. Inutile de dire qu'il s'agit là de simples hypothèses sans aucune valeur scientifique.

Mais il faut savoir gré à l'auteur d'avoir publié son travail qui intéressera, sans nul doute, tous ceux qui s'occupent de l'histoire, de la langue, et de la religion des anciens Hébreux.

M. GINSBURGER.

LOUIS MASSIGNON. — **Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam**, réunis, classés, annotés. (Paris, Geuthner, 1929, in-8°, 259 pages.)

Ce recueil, resté près de quatre années sous presse, est le premier d'une collection de textes relatifs à la mystique musulmane, fondée par MM. Massignon, Asin Palacios et Pedersen. C'est, pour citer l'auteur, « un ensemble d'*analecta*, méthodiquement présentés..., et permettant d'envisager d'un seul coup d'œil... l'histoire générale du mysticisme musulman ». On ne saurait mieux caractériser ce remarquable ouvrage, fruit de longues années de recherches.

Digitized by Google

Ces analectes se divisent en trois sections, correspondant aux époques de la mystique. Une quatrième section rassemble des textes connexes de philosophes, de théologiens et de littérateurs ; (on y remarquera le curieux tableau des constantes interprétatives pour le Coran, p. 195, et les extraits donnés p. 233 suiv.).

Avant d'aborder cet ouvrage, il ne sera pas inutile de relire, dans l'Encyclopédie de l'Islam, le magistral article « tasawwuf » de M. Massignon. Les précurseurs du mysticisme musulman se rencontrent déjà parmi les compagnons de Mahomet. Quelque temps après, apparaissent ascètes, pénitents et prédicateurs populaires, d'abord isolés, puis se groupant en deux écoles : l'une à Basra, l'autre à Koufa. Parmi les principaux mystiques de cette première période se distinguent Hasan Basri, un vrai maître dont les prônes « sont restés les plus sobres et les plus beaux que l'Islam ait connus » et dont l'influence posthume fut considérable ; Abd-al-Wahid qui, tout au contraire de Hasan, visait à émouvoir plutôt qu'à convaincre ; Rabia « la sainte par excellence de l'hagiographie sunnite » ; Rabah Qaysi, qui fait pénétrer la casuistique dans la mystique. A l'écart des Mésopotamiens, le Syrien Antaki compose une des premières règles de discipline intérieure, l'Egyptien Dhoul-Noun établit une classification des états mystiques et décrit un itinéraire de l'âme (qui rappelle l'Echelle de Jean Climaque). Des régions orientales de l'Islam sortent des mystiques exaltés : Chaqiq de Balkh prêche un abandon passif qui fait songer au quiétisme ; l'Afghan Ibn Karram fonde une école célèbre ; l'un de ses disciples enseigne pour la première fois la mystique dans les mosquées et s'adresse à Dieu en style direct, par des oraisons d'une spontanéité captivante ; le rude pays de Tabaristan donne naissance à Bistami, cet ascète passionné, « héros préféré des congrégations sunnites ». Mais l'homme qui domine cette période est Mohasibi : l'un de ses ouvrages semble « le plus beau manuel de vie intérieure que l'Islam ait produit ».

Dans la seconde partie du VIIIe siècle, Bagdad est devenue le centre du mouvement mystique ; alors éclatent les premiers conflits entre mystiques et théologiens, conflits qui aboutirons au supplice de Halladj (quelques textes inédits s'ajoutent au mémorable ouvrage que M. Massignon lui consacra).

Durant cette deuxième période, à l'école de Bagdad appartiennent, entre autres, Djonayd « ancêtre commun aux congrégations musulmanes modernes » ; Chibli, « jongleur de Dieu » ; Qochaïri, l'un des meilleurs théoriciens du mysticisme musulman ; Abd-el-Qadir Guilani, saint patron de Bagdad. Cordoue donne naissance à Ibn Masarrah, précurseur d'Ibn Arabi (qui rénovera plus tard le mysticisme). La Perse est représentée notamment par Ibn Khafif le saint de Chiraz ; Solami, commentateur mystique du Coran ; Abou Saïd, auteur des célèbres quatrains ; Aïn-el-Qodat, exécuté à Hamadan ; et surtout Ghazali, ce grand homme dont l'influence est incalculable

Digitized by Google

et dont la renommée fit méconnaître quelque peu la valeur mystique de son frère.

La troisième période est caractérisée par l'apparition d'une théosophie moniste (en germe chez Avicenne) dont Ibn Arabi de Murcie donna la formule au XIIIe siècle. Quelques années auparavant, Sohravardi d'Alep avait payé de sa vie ses doctrines illuminatives. En Perse, c'est l'époque des grands poètes mystiques Attar et Roumi ; Chabistari compose en quelque mille distiques un catéchisme mystique ; Kachifi commente mystiquement le Coran. En Espagne, Ibn Sabîn, élabore une mystique hylémorphiste ; Ibn Abbad compose des lettres de direction très originales ; et il faut mettre à part les poèmes en arabe vulgaire de Chostari, « d'une spontanéité verlainienne ». Les poètes Muridi et Niyazi écrivent en turc. Enfin, dans l'Inde, le prince Dara Chikouh essaie de concilier les mystiques hindouiste et islamique.

Il serait superflu de nommer les 102 auteurs figurant dans ce recueil ; on peut dire que certains d'entre eux furent en quelque sorte révélés par M. Massignon. Son *Recueil*, dont une grande partie se trouve déjà traduite çà et là dans son *Halladj* et dans son *Essai*, constitue un véritable *Thesaurus* où se rencontrent les définitions techniques, les confessions psychologiques, les essais critiques, les sermons moraux, les consultations de casuistique et les élans d'enthousiasme. L'ouvrage offre non seulement une lumineuse vue d'ensemble, mais encore de solides points de départ pour des recherches nouvelles.

Henri Massé.

Emile Benveniste. — **The Persian Religion according to the chief Greek texts.** (Paris, Geuthner, 1929, in-12, 120 pages.)

En 1926, M. B. donna les quatre conférences qui forment ce volume à la Faculté des Lettres de Paris, grâce à une fondation du Dr. Katrak (de Bombay) : c'est pourquoi elles sont rédigées en anglais. Bien entendu, l'auteur ne pouvait songer à épuiser ce vaste sujet dans le peu de temps dont il disposait ; mais son ouvrage est une remarquable mise au point, riche en aperçus nouveaux, d'une question déjà plusieurs fois abordée. En 1865, Rapp avait groupé les textes classiques qui concernent les croyances religieuses de la Perse antique, croyances au sujet desquelles les spécialistes ont émis des opinions assez contradictoires. Plus récemment, Clemen (Die griechischen und lateinischen Nachrichten uber die persische Religion) reprenait la question, sans aboutir à des conclusions précises.

Au lieu de considérer comme un tout indissoluble les témoignages des Grecs, M. B. les examine séparément. « Est-il possible, dit-il, que plusieurs historiens grecs, séparés les uns des autres par des

Digitized by Google

siècles et tirant des conclusions de leurs observations personnelles, aient eu sous les yeux les mêmes réalités ?... Il est illégitime de parler d'une unique religion iranienne ou même d'une unique religion perse. Les croyances iraniennes ont connu, dans toute l'étendue d'un immense empire et à travers des siècles d'histoire troublée, les vicissitudes les plus variées. »

Hérodote a probablement visité la Perse, ou du moins les régions limitrophes ; il distingue scrupuleusement ce qu'il vit de ce qu'il entendit. Or, il ne parle ni de Zoroastre, ni du *hauma* (plante sacrée), ni du rôle du bœuf, ni de l'importance capitale du feu, ni de dualisme, ni de pureté rituelle : bref, son exposé ignore le Zoroastrisme. Il faut donc admettre qu'il décrit des survivances d'une religion antérieure, religion dont on admet depuis plusieurs années l'existence, religion dont le polythéïsme et le naturisme font penser au Védisme. On ne peut entrer ici dans le détail des arguments de M. B. dont voici la conclusion : « Ces textes d'Hérodote fournissent une esquisse relativement correcte de la religion des Achéménides. Différant de la religion des mages et de celle de Zoroastre à la même époque, elle est en harmonie avec le mazdéisme, dans la mesure où celui-ci a gardé des traces de croyances et de pratiques naturistes. »

Quatre siècles séparent Hérodote de Strabon qui décrit des rites dont il fut témoin en Cappadoce. « La religion perse en Cappadoce, dit M. B., était une sorte de mazdéisme évolué dans lequel on ne distingue plus trace de zoroastrisme. De l'antique rituel on garde le culte du feu, mais mélangé de pratiques sémitiques. Du panthéon, seules les divinités populaires ont survécu ; mais les formes de leur culte, de même que leurs fêtes, rappellent l'Asie Mineure, plus que la Perse. Cette forme aberrante du mazdéisme est aussi éloignée de la religion primitive connue par Hérodote que du mazdéisme essentiellement avestique. »

Quant aux textes extraits de Plutarque (« Isis et Osiris »), ils décrivent des pratiques ignorées d'Hérodote et de Strabon. M. B. définit ainsi leur caractère essentiel : « L'égalité de vénération et de pouvoir dont jouissent Ohrmazd et Ahriman, leur création parallèle, la lutte à forces égales dans laquelle ils sont engagés ne s'expliquent que par un système dans lequel... ils sont des dieux jumeaux, égaux en puissance. Ce système est connu sous le nom de Zervanisme : le Temps illimité (Avesta : zrvân akarana) est l'Etre suprême qui a engendré Ohrmazd et Ahriman. » On ne peut que renvoyer le lecteur aux pages dans lesquelles M. B., analysant le texte de Plutarque, montre l'influence du Zervanisme sur le mazdéisme et l'extension dont il a joui dans les pays iraniens (pages complétées par son article du J. A., 1929 ; cf. d'autre part les textes pehlevis étudiés par M. Nyberg, J. A., 1929).

En résumé, l'on peut affirmer que les Grecs ignorent le zoroastrisme tel qu'il se présente dans les Gâthas. M. B. en déduit que nous

Digitized by Google

étendons à l'excès l'aire de cette doctrine : elle naquit en Iran oriental, y resta sans doute longtemps confinée, puis se mêla peu à peu d'éléments empruntés aux doctrines qu'elle remplaçait. Les auteurs grecs ont le rare mérite de faire comprendre ces contacts.

H. Massé.

Die Kônigslose, J. G. Wetzsteins freie Nachdichtung eines arabischen Losbuches, überarbeitet und eingeleitet von Gotthold Weil. (Berlin, aus den Mitteilungen des Sem. fur orient. Sprach., Bd. XXXI.)

Dans son introduction, M. Weil donne un historique de la divination, avec de bonnes notes bibliographiques. On sait que Babyloniens et Chaldéens, puis Grecs et Romains attribuèrent grande importance à la divination. L'antiquité classique utilisa le vol des oiseaux, les bâtonnets, les cailloux, les flèches, les osselets ; plus tard, on recourut à la lecture d'une phrase au hasard dans un poète tel qu'Homère ou Virgile, on composa des livres de sorts à consulter suivant une règle établie. Avec le christianisme, la Bible remplaça le texte de Virgile comme engin de divination ; l'on vit paraître les « sorts des apôtres » et les « sorts des saints ».

Les Arabes païens pratiquent peu la divination par les signes célestes bien qu'ils connaissent les astres favorables ou néfastes ; ils recourent plus volontiers aux animaux (ruminants, chameaux, mais surtout oiseaux) et interprètent les accidents (rencontres, éternuement, réflexes ; cf. Encyclop. Islam, s. v. « kiyâfa » et « firâsa »). Si la géomancie (ilm-el-raml) apparaît chez les Arabes païens, elle ne se développera que plus tard. Mais on explique dès lors l'avenir (istiqsâm) au moyen de flèches (azlâm, sahm, qidh), comme chez les Babyloniens, flèches qui donnent d'autre part naissance à un jeu de hasard (maisir). Bien entendu, tout cela fut condamné par le Coran, mais avec des restrictions ; du reste, Mahomet croyait aux présages (à l'exclusion de ceux qu'on tirait du vol des oiseaux ; cf. Encycl. Islam, s. v. « fâl »).

Dès le premier siècle de l'Hégire, on composa des livres d'oracles : nous n'en avons que des titres, conservés par les bibliographes arabes. Au siècle suivant, malgré les protestations des théologiens, on ouvre déjà le Coran au hasard pour en tirer des présages (comme on fera plus tard avec le recueil des poésies de Hâfiz). Si la réponse immédiatement obtenue n'était pas assez claire, on allait sept feuillets plus loin et l'on s'arrêtait à la 1re lettre de la 7e ligne de la 2e page du 7e feuillet. On recherchait ensuite cette lettre dans un livre d'oracles (Kitâb-el-fâl, fâlnâmé) mis en ordre alphabétique ; à chaque lettre correspondait un verset coranique avec la manière de l'interpréter pratiquement.

Digitized by Google

Flugel a édité et traduit en allemand deux recueils de ce genre. On en possède de nombreux manuscrits.

A ces ouvrages ont succédé d'autres recueils qui présentent ce caractère commun : les réponses s'y obtiennent par des combinaisons de nombres ou de lettres, ou par les dés (ou les osselets — les astragales grecs — particulièrement en Syrie). Ce genre d'ouvrages, du point de vue littéraire est appelé « kur'a » (cf. Enc. Islam, s. v.). On peut les répartir en trois catégories.

1° Kur'at-el-anbiya (livre oraculaire des prophètes), recueils courts et analogues aux « fâlnamé » : en tête, un tableau à 32 compartiments contenant chacun le nom d'un prophète, puis 32 oracles de caractère parénétique mis dans la bouche de ces prophètes ; on met le doigt au hasard sur un nom de prophète et l'on cherche l'oracle correspondant ; recueils de ce genre très nombreux (ms. et imprimés) ;

2° Kur'at-el-djafâriya (de l'imâm Djafar) : comme la précédente, ne donne que des indications générales ; c'est l'oracle par les dés, basé sur une combinaison de trois lettres correspondant à une interprétation déterminée ; Decourdemanche en a traduit du turc un recueil (Le miroir de l'avenir, Bibli. or. elzévir.) ;

3° Kur'at-el-mamuniya (attribuée au calife Mamoun) répond à des questions précises, réparties sur des cercles ; la réponse est donnée, sous forme de quatrains, suivant des combinaisons de lettres au nom d'un prince, après avoir passé par plusieurs intermédiaires (constellations, oiseaux, villes) ; la traduction du présent ouvrage est faite sur un manuscrit de ce genre ; elle est élégante ; on regrette de ne pouvoir la comparer au texte arabe.

H. Massé.

Abdou'l Baha. — **Les leçons de Saint-Jean d'Acre**, recueillies par Laura Clifford Barney (trad. du persan par Hippolyte-Dreyfus), deuxième édition revue et augmentée. (Paris, Leroux, 1929, in-12, 424 pages.)

M. Ed. Montet ayant analysé dans la revue la première édition de cet ouvrage (1909), il n'y a pas lieu de s'étendre sur cette réimpression. Cependant on rappellera que Béha-ollah, fondateur du béhaïsme, eut pour successeur en 1892 son fils, Abbas-éfendi ; celui-ci prit le titre d'Abd-ol-Béha, fit des tournées de propagande (notamment aux Etats-Unis, en 1912) et mourut à Caïffa, en novembre 1921 ; l'autorité de son petit-fils et successeur n'égale pas la sienne.

« Il y a dans cette parole abondante... je ne sais quoi de flou et de déconcertant », écrivait justement M. Montet. Il semble en effet qu'on écoute un causeur assez prolixe qui ne craint pas les redites, au cours

Digitized by Google

de ces entretiens souvent nocturnes (fréquentes allusions à l'obscurité, par exemple, p. 234), dans un local où l'on voyait une image de sainte Barbe (p. 190). Il parle rarement de sa communauté (p. 235) et l'on sent parfois que les anciennes rivalités de sectes ne sont pas mortes ; ainsi Sobh-è-azal, demi-frère et adversaire de Béha-ollah, se trouve comparé à Caïphe, Pharaon et Caïn (p. 327).

Ce qui frappe particulièrement en ce livre, c'est d'une part la tendance au rationalisme, d'autre part l'influence prépondérante du christianisme. On a déjà noté l'importance de ces deux éléments dans la doctrine béhaïe. Signaler leur présence dans ces *Leçons* n'est peut-être pas superflu. « Ces preuves et arguments que nous mentionnerons seront tirés de la raison, non des traditions », dit Abd-ol-Béha (p. 19), ce qui ne l'empêche pas de tirer argument des prophéties de Daniel, Esaïe et saint Jean (chap. X-XIII). Enumérant les moyens d'acquérir la connaissance (chap. LXXXIII) il rejette les perceptions des sens, la raison et la tradition, déclarant que « l'homme n'a pas de critérium auquel il puisse se fier » (sauf le secours du Saint-Esprit, ajoute-t-il aussitôt). Quoi qu'il en soit, son rationalisme se manifeste particulièrement au sujet des questions chrétiennes soulevées dans la deuxième partie de l'ouvrage : section peu originale, mais on y voit nettement que le béhaïsme se soumit à l'influence du christianisme au moins autant qu'à celle de l'Islam. Les exemples et arguments empruntés au premier l'emportent de beaucoup en nombre. Sans doute, Abd-ol-Béha reconnaît la grandeur de Mahomet (chap. VI), mais combien Jésus lui paraît supérieur (p. 17-18) et combien il admire les premiers chrétiens (p. 416)! Quant aux miracles et prodiges qui interviennent dans les écritures chrétiennes, le rationalisme d'Abd-ol-Béha s'en accommode au moyen d'interprétations allégoriques : faute d'Adam (p. 171), eucharistie (p. 137), prodiges qui accompagnent la mort de Jésus (p. 57-58), sa mort, sa résurrection et l'entrée du Saint-Esprit dans les Apôtres (p. 144-149). En un mot, « tout cela n'est que symbole. »

Bien entendu, plusieurs affirmations sont pour le moins discutables: par exemple, les maladies du corps n'auraient aucune influence sur l'esprit (p. 318). Un caractère typique du livre est son optimisme absolu (p. 247, 301, 319 sq., 361).

La traduction de ces textes est due à Hippolyte Dreyfus qui voua son activité à traduire et à répandre les écrits béhaïstes : il convient de rendre hommage à sa mémoire.

H. Massé.

Henri Lammens. — **L'Islam**, manuale delle crendeze ed instituzioni musulmane (Bari, Laterza, 1929 ; in-8°, 279 pages).

Le manuel du P. Lammens (L'Islam, croyances et institutions, Beyrouth, 1926) avait été déjà traduit en anglais (par Denison Ross,

Digitized by Google

Londres, 1928). Ces deux traductions prouvent la valeur et le succès de cet ouvrage qui condense ce qu'il faut savoir de l'Islam : paganisme arabe, Mahomet, Qoran et prescriptions fondamentales, tradition, jurisprudence et loi, ascétique et mystique, sectes, réformistes et modernistes. Sur le modernisme en particulier, l'auteur groupe des faits jusqu'alors épars en diverses revues.

Sans doute on peut regretter que l'auteur rejette à l'arrière-plan le point de vue historique : l'évolution de l'Islam n'apparaît pas toujours clairement à l'esprit d'un lecteur qui n'est pas spécialiste. Mais le P. Lammens, par le sous-titre de son livre, a montré qu'il entendait donner un exposé surtout dogmatique. Du reste, on aurait mauvaise grâce à chicaner sur ce point l'auteur d'une série de mémoires historiques qui font revivre avec relief l'ancienne société arabe : six de ces mémoires, relatifs au paganisme, ont été réunis en volume (L'Arabie occidentale avant l'Hégire, Beyrouth, 1928, 343 p.).

La traduction italienne de *l'Islam* (sur laquelle cf. Nallino, *Oriente moderno*, 1929, p. 590 sq.) est précédée d'une introduction dont voici le résumé : Renan, se fondant sur les historiens arabes, considérait comme réglée la question des origines de l'Islam ; mais Sprenger, auteur d'une Vie de Mahomet, ouvrit la voie à la critique ; puis Wellhausen appliqua à l'Arabie primitive les procédés de la critique biblique ; grâce à Goldziher, une étape décisive fut parcourue dans la critique des traditions musulmanes (hadith) ; enfin Caetani et Lammens s'attachèrent à l'examen critique des textes historiques arabes. La bibliographie des travaux du P. Lammens clôt cette introduction.

Un appendice, dû au traducteur italien, contient un sommaires des récents événements du monde islamique (1926-28) et quelques pages sur la confrérie des Senoussis, pages qui ajoutent peu de chose à ce qu'on sait déjà : le passage relatif aux rapports de l'Italie et des Senoussis (p. 214 sq.) relève de l'histoire politique plus que de l'histoire religieuse. Les indices correspondent à ceux de l'édition française.

H. MASSÉ.

KURT STULPNER. — **Der Tote in Brauch und Glauben der Madagassen.** 144 pages, petit in-8°, avec 6 cartes ethnographiques, 1929 (Studien zur Völkerkunde, t. III). Verlag und Druckerei der Werkgemeinschaft, Leipzig.

J'ai publié en 1908, dans le *Journal asiatique* , un mémoire intitulé : *L'origine africaine des malgaches.* A Madagascar, jusqu'à l'heure présente, les recherches entreprises dans l'île entière n'ont révélé ni inscriptions, ni monuments, anciens. Les arguments invoqués à l'appui de ma thèse sont donc d'ordre linguistique et mes conclusions se résument en ceci : l'île a été peuplée initialement par des nigritiens

Digitized by Google

bantous venus de la côte orientale d'Afrique. Dans les premiers siècles de notre ére, une importante immigration de sumatranais hindouisés[2] a introduit sa langue et changé le caractère somatique des habitants antérieurs. Rien encore n'est venu infirmer cette théorie nouvelle.

Dans sa thèse de doctorat, M. S. a repris la question du point de vue exclusivement ethnographique, en étudiant en détail les croyances et coutumes ayant trait au mort. L'auteur a utilisé, pour Madagascar, 131 ouvrages qu'il résume et critique en ce qui concerne sa thèse. Sa documentation est aussi complète qu'il est possible et la présentation en est parfaite. Elle est excellemment résumée dans les p.. 107-114. Dans un dernier chapitre, les croyances et coutumes malgaches sont comparées à celles des Austronésiens et des Africains (p. 114-128) avec les conclusions dernières (p. 128-131) où apparaissent nettement les points de vue de M. S. L'auteur les a résumés dans une lettre personnelle où il m'écrit : « Ich glaube dass meine Arbeit Ihnen schon deswegen sehr willkommen sein wird, weil ich auf Grund der ethnologischen Untersuchungen zu demselben Resultat gekommen bin wie Sie auf Grund ihrer sprachlichen Forschungen : nämlich dass die Bevölkerung Madagaskars ein Mischprodukt afrikanischer und indonesischer Rassenelemente darstellet... » J'en suis, en effet, fort heureux et je ne puis que recommander la lecture de ce petit livre qui confirme pleinement les résultats d'une enquête linguistique. Les ethnographes et historiens des religions trouveront à sa lecture grand profit. D'autre part, ceux-ci et ceux-là constateront une fois de plus, que dans des pays tels que Madagascar, l'Afrique non musulmane et l'Indonésie, ethnographie et linguistique se prêtent un mutuel appui et qu'en somme, toute enquête doit porter simultanément sur les mœurs et coutumes et la langue. L'une et l'autre peuvent seulement nous renseigner avec quelque certitude[3].

Gabriel FERRAND.

1) X[e] série, t. XI.

2) *L'empire sumatranais de Çrivijaya*, dans *Journ. asiat.*, juillet-septembre et octobre-décembre 1922.

3) Je signale à cette occasion une autre thèse de doctorat peu connue, intitulée *Ueber Ahnenkult in Hinterindien und auf den grossen Sunda Inseln*, par Mlle Elisabeth Camerling, in-8°, Zurich, 1928, publiée par Nijgh et van Ditmar à Rotterdam. Le sujet en est voisin de celui qu'a traité M. Stülpner. Celui-ci n'a pas connu ce dernier travail et n'a même pas pu se le procurer quand je le lui ai signalé.

Digitized by Google

Notices bibliographiques

WILLY GREINERT. — **Vom Begriff der Religion.** — Berlin S W 68, Berliner Kommissionsbuchhandlung, 1930, in-8°, 249 p. Mk. 6.

Qu'est-ce que la religion ? C'est la volonté de coordonner nos sentiments et nos actions avec ce qui est autour de nous et avec ce qui est en nous. La vraie religion a donc pour but de nous faire penser et agir de manière à ce que nous arrivions à la vraie science, à vouloir et à faire ce qui est bon et vrai et à ce que nous devenions toujours meilleurs et toujours plus sages. L'auteur s'efforce de montrer que la religion est indispensable aux hommes qui veulent atteindre le degré le plus élevé de la vie. Notre âme et notre esprit souffrent, si nous ne faisons pas tout notre possible afin de réaliser la vraie religion pendant notre séjour sur la terre.

M. G.-r.

WILHELM BORÉE. — **Die alten Ortsnamen Palästinas.** — Leipzig S 3, Eduard Pfeiffer, 1930, in-8°, 125 p. Prix : 15 Mk.

L'auteur a pris pour tâche d'examiner les anciens noms de lieux palestiniens pour voir si leur formation et les idées dont ils tirent leur origine peuvent nous donner des indications sur la population du pays et sur la part qu'elle a prise à sa colonisation. Il prend en considération tous les noms, hébreux et autres, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand. La question concernant l'âge et l'origine de ces noms n'est pas résolue. Les lecteurs de cette *Revue* liront surtout avec intérêt les passages qui ont trait aux noms composés de divinités, comme Beth El, Ba'al Zephon, etc.

M. G.-r.

FRIEDRICH HORST. — **Das Privilegrecht Jahves.** — Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1930, in-8°, 124 p. Prix : 9,50 Mk.

Partant de l'idée émise par des savants comme Kittel, Hempel et Hölscher et admettant des sources anciennes, dont dépendrait le

Digitized by Google

Deutéronome, Horst a voulu démontrer qu'une telle source paraît être effectivement la partie du livre qui comprend actuellement les chapitres douze à dix-huit. Cette partie homogène, qui n'est pas continuée au delà du chapitre dix-huit, doit remonter, selon l'auteur, à un original plus ancien qui avait pour contenu des dispositions légales d'un genre particulier. H. les désigne par le terme de « droit privilégié de Jahvé ». L'ouvrage contient une foule de détails intéressants et importants que liront avec fruit même ceux qui n'acceptent pas complètement la théorie de l'auteur.

M. G.-r.

HUGO BÉVENOT. — **Die beiden Makkabaeerbücher übersetzt und erklaert.** Mit 2 Karten. Bonn, Peter Hanstein, 1931, in-8°, XII + 260 p. Prix : 9 Mark.

Les deux premiers livres des Macchabées constituent une des sources les plus importantes non seulement pour l'histoire du peuple juif, mais aussi pour ses conceptions religieuses à l'époque de la domination syrienne. L'auteur de cette nouvelle traduction a donc bien fait de consacrer, dans son introduction, un chapitre spécial à ce dernier sujet (§ 11). Nous voyons qu'on attendait la venue d'un prophète, sûrement comme Messie, et que David, par suite de sa piété, avait reçu la royauté jusqu'à la fin des temps. Il était donc attendu, lui aussi, comme Messie. On y trouve également des renseignements concernant la résurrection, la prière des vivants pour les morts et des morts pour les vivants, les anges, les martyrs. Quant à la question de savoir si une partie des Psaumes est à placer à l'époque macchabéenne, l'auteur est plutôt pour la négative ; avec raison probablement.

M. G.-r.

Hygiene und Judentum. Eine Sammelschrift. — Dresden, Jac. Sternlicht, 1930, gr. in-8°, 127 p.

Les articles qui composent ce recueil richement illustré et ayant pour titre *Hygiène et Judaïsme* sont groupés sous les rubriques suivantes : 1) La loi religieuse comme base, 2) Les émanations de la loi, 3) La littérature talmudique comme source des prescriptions hygiéniques, 4) Documents historiques, 5) Actualités, 6) L'Hygiène pratique. Inutile de dire que l'ouvrage est purement apologétique et n'a aucune tendance scientifique. Sous ce rapport il ne peut nullement remplacer le travail de M. Grunwald, *Die Hygiene der Juden*. Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse avoir son utilité pour certaines per-

Digitized by Google

sonnes. Le prix en est abordable pour toutes les bourses, puisqu'il n'est que de cinq marks ; les demandes sont à adresser à l'éditeur Jac Sternlicht, Dresden, Zeughausstr. 3.

M. G.-r.

Festschrift zu Simon Dubnows siebzigstem Geburtstag, Herausgegeben von Ismar Elbogen, Josef Miesl, Mark Wischnitzer. — Berlin W 50, Jüdischer Verlag, in-8°, 294 p.

Dans ce recueil de travaux offert à l'historien juif Simon Dubnow à l'occasion de son 70e anniversaire, nous citerons les articles suivants qui peuvent intéresser les personnes qui s'occupent de l'Histoire des religions : *Maier Balaban*, Hugo Grotius und die Ritualmordprozesse in Lublin (1636). — *Cecil Roth*, Joseph Salvo. A Marrano Martyr at Rome. — *M. Ginsburger*, Zwei unveröffentlichte Briefe von Abbé Grégoire. — *Adolf Kobr*, Abraham Geigers Bemühungen um die Organisation der jüdischen Unterrichts-und Kulturwerhältnisse im ehemaligen Herzogtum Nassau. — *Josef Miesl*, Beiträge zur Damaskus-Affäre (1840). — *Moses Schorr*, Staatsseher und Staatslehrer (Th. Herzl und L. Gumploavicz).

M. G.-r.

Hespéris, Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes-Etudes marocaines. — Paris, librairie Larose.
Année 1926, 2e et 3e trimestres, paginé 107-326 :

MM. Henri Basset et Henri Terrasse continuent à étudier les sanctuaires et les forteresses almohades. C'est, notamment, la description et l'étude du minaret de la Kotobîya qui retient leur attention. Puis on décrit avec le plus grand soin l'oratoire de la Kotobîya, dont on nous dit que, en pénétrant dans ce vaste oratoire, l'impression est vraiment saisissante. Quant à la chaire de la Kotobîya, elle passe, au dire des historiens et des connaisseurs, pour être, avec la mosquée de Cordoue, un véritable chef-d'œuvre. On en jugera aisément en étudiant attentivement les nombreuses et très belles illustrations qui ornent cet article.

On étudie ensuite la mosquée de la Qasba, dont on propose un historique très circonstancié et dont le minaret fait l'objet d'un examen attentif, accompagné de bonnes reproductions photographiques, ainsi du reste que la chaire dont les ornements, pommes de pin, palmettes, sont du plus bel effet à l'œil.

— M. J. Célérier fait connaître l'oued el Abid, qui était naguère encore fort peu connu. Ce fascicule, bien présenté, comme le sont

Digitized by Google

du reste tous les fascicules d'*Hespéris*, se termine par une bibliographie circonstanciée, relative à diverses publications consacrées à l'Afrique du Nord.

Année 1926, 4e trimestre, paginé 327-490.

On y lit d'abord une page d'histoire, écrite par le comte H. de Castries, et consacrée au Danemark et au Maroc (1750-1767). M. L. Justinard présente des notes sur l'histoire du Sous au XIXe siècle *(suite)*, tandis que M. L. Milliot fait connaître de nouveaux *qânoûn* kabyles. Du point de vue de l'histoire des religions, on ne lira pas sans profit l'étude consacrée par G. Marçais à la chaire à prêcher de la Grande-Mosquée d'Alger.

Quatre communications, fort instructives, renseignent le lecteur sur les *tatouages des prisonniers marocains (israélites)*, par J. Herber, tandis que P. Ricard renseigne d'abord sur les *gâteaux berbères* et donne ensuite une *note au sujet de la fabrication des tapis dans le Proche Orient*, et qu'enfin H. de Castries consacre quelques lignes à *Outger Cluyl, voyageur hollandais au Maroc*.

Le fascicule se termine par la *bibliographie marocaine* pour 1926, et par une série de comptes rendus.

Année 1927, 1er trimestre, paginé 1-116.

C'est d'abord M. R. Montagne qui étudie et fait connaître l'*Aghbar et les hautes-vallées du Grand-Atlas*, tandis que M. Robert Ricard renseigne sur *les dernières publications portugaises sur l'histoire du Maroc*. Un article dû à la plume de J. Célérier traite de la *transhumance dans le Moyen-Atlas*. A signaler particulièrement, du point de vue de l'histoire des religions, l'étude consacrée par P. de Cenival à l'*Eglise chrétienne de Marrakech au XIIIe siècle*, dont l'épisode le plus connu est le supplice des premiers martyrs de l'ordre franciscain. Les historiens franciscains voient dans cet événement la cause qui détermina la fondation de l'Eglise marocaine.

Enfin, M. Georges S. Colin continue la série de ses étymologies magribines, en tant que faisant partie de la dialectologie arabe.

Le fascicule se termine par une note consacrée par J. Herber aux graffiti de Moulay-Idris, et par une série de comptes rendus.

Année 1927, 2e trimestre, paginé 117-265.

MM. Henri Basset et Henri Terrasse proposent la suite de leur étude des *sanctuaires et des forteresses Almohades*, en faisant connaître le *ribât de Tîl* par une note d'histoire importante et en situant cette localité dans l'histoire monumentale. « La fortification musulmane en Espagne a assez peu employé le moellon. Elle est passée souvent directement de la pierre de taille au béton. En Afrique, au contraire,

Digitized by Google

l'appareil des forteresses avait été, pendant des siècles, le moellon dégrossi. »

L'étude consacrée par les mêmes auteurs au *Tasghîmout* présente le même intérêt historique ; « le Tasghîmout est un excellent type de forteresse maghribine du XIIe siècle, de forteresse de transition. Comme dans les précédentes enceintes, le moellon dégrossi ou brut, parfois alterné en lits épais et minces, constitue les ouvrages essentiels. Partout ailleurs commence de régner le béton. Au Tasghîmout, la tour ronde n'apparaît plus... Tandis que les armées de ʿAbd el-Mou'min, parties de l'extrême Ouest, bouleversaient l'Afrique Mineure pour la soumettre, les influences orientales continuaient, en sens inverses, leur lente et discrète invasion. » (p. 170-171).

La suite du fascicule donne une étude de E. Laoust, consacrée au *dialecte berbère du Rif*, suivie d'une note de J. Herber sur *la Main de Fathma*, tandis que G.-S. Colin fait connaître le *système cryptographique du sultan Ahmad al-Mansūr* et que R. Ricard renseigne sur *La côte atlantique du Maroc au début du XVIe siècle d'après les instructions nautiques portugaises.*

Des comptes rendus terminent ce fascicule.

Année 1927, 3e trimestre, paginé 267-391.

Ce fascicule débute par l'article nécrologique consacré au comte Henry de Castries par P. de Cenival.

Puis Henri Basset et Henri Terrasse donnent la suite et la fin de leur étude substantielle, consacrée aux *Sanctuaires et forteresses almohades* et étudient plus spécialement la tradition almohade à Marrakech.

Enfin, l'on donne un article posthume de Henri de Castries, consacré au *cimetière de Djama el-Mansour.*

Puis, viennent 4 communications, du plus vif intérêt, dues aux plumes autorisées de R. Cagnat sur *l'inscription du Capitole de Volubilis*, de J. Herber sur *un kerkour sur pierres romaines*, de P. Ricard, sur les *sucreries marocaines* et de A. Chottin *sur le Nfir.*

Une bibliographie abondante termine le fascicule.

Je n'ai pas reçu le fascicule du 4e trimestre 1927.

Année 1928, 1er trimestre, paginé 1-133.

C'est d'abord St. Gsell qui nous renseigne sur les *Vieilles exploitations minières dans l'Afrique du Nord*, et qui se propose de rechercher si l'exploitation des mines fut dans l'antiquité une source aussi importante de richesse qu'elle l'est actuellement et qu'elle le sera de plus en plus dans l'avenir.

P. de Cenival consacre un article fort documenté à *la maison de Louis de Chénier, consul de France à Salé* (1767-1782), et qui est surtout connu parce qu'il fut le père d'un homme illustre. Mais, par sa

Digitized by Google

propre personnalité, Louis de Chénier mérite que l'histoire conserve sa mémoire et la sauve de l'oubli.

M. Ben Cheneb fait connaître *la Fārisiya* ou les débuts de la dynastie ḥafṣide par Ibn Qonfod de Constantine, tandis que le Dr H.-P.-J. Renaud renseigne son lecteur sur *la première mention de la noix de kola dans la matière médicale des Arabes.*

Enfin, L. Brunot publie un certain nombre de *proverbes et dictons arabes de Rabat,* en texte arabe, avec transcription, traduction et commentaire.

Une large bibliographie termine ce fascicule.

Comme annexe à ce fascicule, on donne les *Actes du VIe Congrès de l'Institut des hautes études marocaines,* en une plaquette séparée, paginée I-LXIV.

Année 1928, 2e trimestre, paginé 134-262.

Une importante note, due à la plume savante de Jérôme Carcopino, et intitulée : *Note sur une inscription chrétienne de Volubilis,* fait connaître la première des inscriptions *chrétiennes* qui ait été trouvée à Volubilis.

E. Lambert étudie *les voûtes nervées hispano-musulmanes du XIe siècle et leur influence possible sur l'art chrétien.*

Quelques points d'histoire sur les captifs chrétiens de Meknès sont présentés par le R. P. Henry Koehler, o. f. m. Non seulement l'auteur relève l'influence des captifs chrétiens exercée à Meknès, mais il établit, grâce aux données de l'histoire, quatre faits essentiels :

a) La date et la durée de l'établissement des captifs à Meknès ;

b) Les divers endroits où ils résidèrent ;

c) Le problème du nombre des chrétiens captifs ;

d) L'existence incontestable du sang européen dans la population meknassie.

J. Herber étudie les *tombes Beni Mguild* et Arsène Roux fait connaître *les « Imdyazen » ou aèdes berbères du groupe linguistique beraber.*

Le fascicule se termine par une large bibliographie.

Année 1928, 3e et 4e trimestres, paginé 263-515.

On a d'abord une étude sur *la formation du pouvoir monarchique dans les tribus berbères du Haut-Atlas occidental,* due à la plume de F. de La Chapelle. J. Goudard étudie les *bijoux d'argent de la « Tache de Taza »,* et L. Justinard, en proposant des *Notes d'histoire et de littérature berbères,* fait connaître *les Haha et les gens du Sous.* Quant à R.-L. Blachère, il nous révèle une intéressante *source de l'histoire des sciences chez les Arabes.* J. Noiville traite du *Culte de l'étoile du matin chez les Arabes préislamiques et la fête de l'Epiphanie.* C'est une importante contribution à l'étude comparée de l'histoire des religions. Enfin, Y.-D. Sémach renseigne sur *un Rabbin voyageur marocain.*

Digitized by Google

Des communications de Claverie sur les *jeux berbères*, de J. Herber sur *un oppidum en pays braber*, de R. Richard sur *les possessions portugaises du Maroc à la fin du XVe siècle d'après l'Itinerarium de Münzer*, enfin de M. Mercier sur *une architecture berbère saharienne* font de ce fascicule, comme des précédents, une très importante contribution à l'étude et à la connaissance du Maghreb marocain.

Le fascicule se termine par une imposante *Bibliographie marocaine* (1927-1928) et par des comptes rendus circonstanciés et très utiles.

Frédéric MACLER.

LEIGHTON PULLAN. D. D. — **From Justinian to Luther** (A. D. 518-1517). — Oxford, 1930. Clarendon Press. 1 vol. in-8° de 256 p.

Ce livre appartient par son principe à un genre d'ouvrages malaisément définissable et dont la science historique n'a le plus souvent que fort peu de bénéfice à tirer. C'est celui des « coups d'œil » sur de vastes périodes, sans références, procédant par allusions, par rapides généralisations, par jugements sans nuances... Hâtons-nous de dire que nos reproches s'adressent au genre, et nullement à l'ouvrage de M. Pullan. On sent que sa connaissance de sujet s'étaye sur une réelle érudition, qu'il ne généralise qu'avec prudence et seulement pour contraindre une matière historique de bon aloi à rentrer dans le cadre qu'il s'est fixé...Ses jugements ne veulent heurter aucune orthodoxie, et ce souci, parfois visible, le contraint à user de formules un peu superficielles. Mais ce livre n'en renferme pas moins des vues souvent originales et vigoureuses ; si nous goûtons peu la série de notices sur *Some schoolmen* qui fait défiler à un rythme accéléré les grands scolastiques, les grands mystiques, les grands réformateurs de quelque trois ou quatre siècles, et si nous goûtons à peine davantage le chapitre par trop rapide sur *Crusades and heresies*, par contre nous avons lu avec profit les pages substantielles que M. P. consacre à la chrétienté celtique, à l'Eglise saxonne, à la diffusion du christianisme en pays slave, etc. Le chapitre sur la *later medieval piely* est un « essai », mais ingénieux et qui situe très heureusement certaines œuvres ou figures anglaises dans l'histoire du sentiment religieux au moyen âge.

P. A.

C. C. COULTON. — **Life in the middle ages. T. I. Religion, folklore and superstition.** — Cambridge, University Press, 1928. 1 vol. in-12 de XIV-246 p. et 13 illustrations.

Ce livre, dont voici la seconde édition, est un précieux recueil de textes destinés à faire connaître, comme dit le savant et subtil

Digitized by Google

professeur de Cambridge qui en est l'auteur, *the real Middle ages*, entendez : non pas un moyen âge de convention, mais une époque avec ses grandeurs et ses tares, ses cathédrales et ses taudis, à l'aide de *genuine human documents*, de *first-hand facts*. Ce tome Ier renferme les textes concernant la religion, le folklore, la superstition. Les auteurs de recueils d'*exempla* sont mis à contribution, et l'on ne saurait mieux faire : la psychologie historique a montré de plus en plus quel profit l'on pouvait tirer des historiettes rassemblées par Etienne de Bourbon, Césaire de Heistesbach, Thomas de Chantimpré. Nous eussions peut-être souhaité une utilisation plus abondante de quelques autobiographies ; celle de Guibert de Nogent aurait fourni à M. Coulton plus que ce qu'il lui a demandé et, avant lui, Othlo de Saint-Emmeram (que M. Osborne Taylor est décidément à peu près seul à avoir placé au rang qu'il mérite) est un document de psychopathologie religieuse de premier ordre. Quelques-uns de ces textes sont choisis avec une intention bien un peu ironique ; mais sachons beaucoup de gré à M. Coulton d'avoir ordonné tel qu'il est ce commode spicilège : il rendra déjà de précieux services à l'enseignement et à toutes gens qui veulent s'informer autrement que par des poncifs usagés. Ajoutons que les notes et commentaires à chaque extrait apportent, par leur précision et leur sûreté de critique érudite, une excellente contribution à l'histoire littéraire du moyen âge occidental.

P. A.

FRÉDÉRIC MACLER. — **Les Dew Arméniens. — Parsifal. — Iconographie daniétique.** — Paris, Leroux, 1929, 1 vol. in-12 de 127 p. et 41 figures.

Notre cher collaborateur M. Fr. Macler donne, dans sa « Petite Bibliothèque arménienne », un très séduisant volume, d'un contenu varié et qui nous fait parcourir avec lui le monde de la magie orientale, de la légende médiévale, de la tradition biblique. Pour définir ce que c'est qu'un *dew*, M. F. M. interroge la Bible et de préférence l'Evangile dans ses traductions arméniennes, le folklore arménien et surtout commente de la façon la plus ingénieuse et la plus érudite un curieux manuel iconographique où sont représentés avec un art presque hallucinant dans sa naïveté ces esprits, ces *dew* dont chacun a sa « malice » particulière à Salomon qui l'interroge. A propos d'un article de M. R. Smekal : *War Parsifal ein Persier ?* M. Macler pose avec toute la prudence requise les termes du problème que soulèverait l'attribution du « Parsifal » primitif à un « Kyôt l'Arménien » rapproché du « Kyôt le Provençal » dont parle Wolfram d'Eschenbach. Enfin de précieuses notes d'« iconographie daniélique » complètent ce volume : M. Fr. Macler signale et décrit une illustration de la partie de la *Postilla* de Nicolas de Lyre consacrée au livre de Daniel dans un

Digitized by Google

exemplaire qui se trouve à la Bibliothèque de l'Université de Bâle. Cette illustration a pour auteur Ruedeger Schopf von Memmingen, curé à Fribourg-en-Brisgau à la fin du XIVe siècle : elle est d'une extrême variété de types, de costumes, d'attitudes. Certains traits méritent d'en être examinés et relevés avec une attention toute spéciale : par exemple la coiffure donnée respectivement aux Juifs et aux païens, les attributs de l'Antéchrist sous les traits duquel M. Macler pense que Ruedeger de Memmingen, bavarois et partisan d'une papauté allemande, a voulu représenter le roi de France défenseur du pape d'Avignon.

P. A.

MAIMONIDE. — **Le Guide des Egarés.** Pages traduites de l'arabe par Salomon Munk. — Paris, Les éditions Rieder, 1930, 1 vol. in-12 (de la collection Judaïsme), 278 p.

La traduction du *More Nebuchim* — un événement de la science hébraïque en France — que donna Salomon Munk en 1856-1866 représente un peu plus de douze cents pages de texte grand in-octavo. Le directeur de la collection « Judaïsme », M. Edmond Fleg, qui est poète et philosophe, a tenu à ce que l'œuvre maîtresse du grand humaniste cordouan fût révélée à un public plus étendu que celui à qui s'adressait S. Munk, sans pour cela rien perdre de sa couleur originelle, ni de son équilibre dialectique. Sous les rubriques : *Dieu, le Monde, l'Homme, le Prophète, la Loi, le Culte suprême,* des extraits typiques ont été coordonnés ingénieusement. Certains forment un tout, très discrètement écourté çà et là. Ce travail si délicat a été fait de main de maître, une main qui a quelque peu émondé aussi — nous a-t-il dû moins semblé — le français souvent touffu de la traduction de Munk.

P. A.

R. FAWTIER. — **Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources.** T. II. Les œuvres de sainte Catherine de Sienne. — Paris, de Boccard, 1930, 1 vol. in-8° de VIII-377 p. et huit planches hors-texte.

L'ouvrage magistral de M. Fawtier sur sainte Catherine de Sienne, qui se termine à ce tome second, se donne pour un « essai de critique des sources » et non pour une vie de la sainte ; c'est là modestie pure, de celles dont sont coutumiers les érudits de grande classe : en fait, après ces deux volumes qui font passer au crible de la plus minutieuse critique le moindre trait biographique rapporté dans les témoignages sur la grande mystique siennoise ou emprunté à ses œuvres, lorsque de Raymond de Capoue ou de l'*Epistolario* il ne reste pas une

Digitized by Google

ligne dont la valeur documentaire n'ait été contrôlée avec la plus diligente rigueur, la « vie de sainte Catherine de Sienne » ne se trouve-t-elle pas tout écrite ? De l'existence familière de sainte Catherine comme de son rôle civique, de son action pontificaliste, de ses idées de croisade, que nous reste-t-il à apprendre en plus de ce que nous révèle l'investigation de M. Fawtier ? La place occupée dans l'histoire de la mystique chrétienne par les *Dialoghi* est encore à déterminer, mais, dans ce domaine même, les recherches ou les suggestions de M. Fawtier auront ouvert des voies : il propose notamment aux travailleurs une enquête que nous jugeons, pour notre part, d'un intérêt très grand : dans quelle mesure sainte Catherine est-elle indépendante de l'influence de sainte Brigitte ? Jusqu'à quel point la sainte suédoise a-t-elle « hypnotisé » les biographes de sainte Catherine et peut-être la sainte elle-même (v. t. I, p. 183, n. 4) ? Cette étude comparative des deux grandes inspirées pourrait renouveler bien des points de vue dans les recherches — assez stagnantes actuellement — sur la vie spirituelle dans le XIVe siècle finissant.

P. A.

GIROLAMO SAVONAROLA. — **Prediche e scritti** édités par Mario Ferrara, 1930. M. Hœpli, Milan, 1 vol. in-8° de XII-426 p. avec 32 illustr. hors-texte.

Les recueils de Villari et de Casanova avaient groupé les textes de Savonarole d'après leurs genres littéraires : opuscules, traités, sermons, etc. M. Mario Ferrara a adopté un autre mode de classement : il entend suivre la « genèse spirituelle » de ces écrits. En conséquence il les situe dans le développement moral et religieux de leur auteur, dans le processus à la fois historique et mystique où se définit la pensée savonarolienne. Ce livre y gagne beaucoup de vie et de portée psychologique. Les textes sont minutieusement établis, quelques-uns d'après des éditions du XVe siècle généralement ignorées. L'illustration est très fournie, très soignée et suit elle aussi les phases de cette vie fougueuse et tourmentée. Les œuvres des grands savonaroliens, Botticelli et Michel Ange avant tous autres, y occupent une digne place. Au surplus, M. Ferrara a donné, à la suite de ce recueil, une excellente étude qui traite de l'influence de Savonarole sur la littérature et l'art du *Quattrocento*. Il fait ressortir l'originalité que l'inspiration venue du grand Frate a conférée à la xilographie de la fin du XVe siècle. Un très utile *Essai bibliographique* ferme ce livre : il comprend, en cent soixante-douze numéros, le relevé des publications qui de 1845 à 1930 ont eu pour sujet la vie et l'œuvre de Frère Jérôme.

P. A.

Digitized by Google

H. GIRARD. — **Un catholique romantique : Frédéric Ozanam.**— Paris, Editions de la Nouvelle Revue critique, 1930, 1 vol. in-12 de 224 p.

L'érudition pénétrante de M. Henri Girard s'attache, on le sait, à définir les valeurs spirituelles du romantisme. Il nous donne cette fois une étude sur Ozanam ; elle renouvelle ou précise beaucoup des notions courantes sur l'ardent jeune homme qui « sanctifia » la plus grande des révolutions littéraires du XIXe siècle. Touchant l'influence jumelée de Ballanche le mystique et de Fauriel le savant sur Frédéric Ozanam, son « romantisme de la charité », l'origine « pour ainsi dire poétique » des conférences de Saint-Vincent-de-Paul, M. Girard nous fournit des faits et des jugements qui éclairent d'un jour nouveau cette âme à la fois très pure et très inquiète. Avec la même critique lucide il nous fait voir en Ozanam le professeur-né et, disons-le avec M. G., l'auteur qui a, sans l'ombre de calcul, utilisé la mode pour son dessein apologétique. De même le « médiévalisme » d'Ozanam est très justement défini. Peut-être eussions-nous souhaité que la part de Gœrres, auteur d'un petit livre sur saint François « troubadour de Dieu », fût montrée plus grande sur l'auteur des *Poètes franciscains*, mais c'est là pure nuance. M. G. évoque fréquemment, au cours de cette biographie morale de l'étudiant et du professeur lyonnais les années d'apprentissage intellectuel du « clerc » de Tréguier, et un parallèle, d'une parfaite discrétion de ton, fait ressortir les affinités de Renan et d'Ozanam ces deux maîtres de spiritualité qu'on a pensé flétrir l'un et l'autre de l'épithète de « romantiques .»

P. A.

C. CLEMEN. — **Les Religions du Monde, leur nature, leur histoire.** Traduction française par Jacques Marty. — Paris, Payot, 1930, 1 vol. in-8° de 552 p.

Nous avons déjà dit par quelles éminentes qualités le livre de M. C. Clemen nous semble se recommander, s'imposer à qui veut prendre de l'histoire des religions une idée éloignée à la fois du parti pris et de la banalité. Nous sommes donc très heureux d'en saluer ici la traduction française. Il est de conception trop originale pour faire double emploi avec les « manuels », dont quelques-uns fort estimables, que nous possédons déjà. Notamment, le public français, que la préhistoire paraît intéresser depuis quelque temps, lira avec profit le chapitre, tout nouveau dans un exposé d'ensemble des religions humaines, qui est consacré à la « religion primitive ». C'est à M. C. Clemen que légitimement est revenu le soin d'en traiter.

Le traducteur, M. J. Marty, n'est pas un inconnu pour les lecteurs de notre Revue ; dans la version qu'il donne de ce livre, se reconnais-

Digitized by Google

sent aisément les mérites de solidité et de scrupule que l'on apprécie dans ses travaux d'exégèse. Sa familiarité avec les questions et le vocabulaire de la théologie lui ont permis de réussir dans une tâche souvent peu aisée.

P. A.

G. DUMAS. — **Nouveau Traité de Psychologie.** — Paris, 1930, F. Alcan, 1 vol. in-8° de 430 p., 75 figures et illustrations.

On sait que le grand *Traité* dirigé par le Pr G. Dumas est une œuvre magistrale qui fait le plus grand honneur à l'école psychologique française ; œuvre qui normalement se modifie, s'enrichit sans cesse au cours des années selon les acquisitions, les actions et les réactions d'une science qui, par essence, est en constant progrès. La première édition du *Traité* formait seulement deux volumes (de dimensions, il est vrai, considérables) ; pour le *Nouveau Traité* dix volumes sont prévus. Il contiendra un grand nombre de chapitres inédits. Une importance toute nouvelle y a été donnée à la pathologie mentale et à la psychologie pathologique. A elles seules elles occuperont deux volumes. Nul doute que l'étude des faits religieux n'y soit très utilement représentée. Nous en trouvons un sûr garant dans la présence, sur la liste des collaborateurs, de noms comme ceux de MM. Delacroix, Janet, Lévy-Bruhl, Mauss, etc. Le tome 1er comprend des *Notions préliminaires* (place de l'homme dans la série animale, anthropologie, physiologie du système nerveux, problème de la conscience), une *Introduction* et une étude sur la méthodologie des sciences psychologiques.

P. A.

T. COLANI. — **Discours inédits.** — Strasbourg, 1926. Treuttel et Wurtz, 1926, 1 vol. in-12 de VII 453 p.

Nos lecteurs n'ignorent pas que T. Colani fut une des grandes figures de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg avant la guerre de 1870. Il avait fondé, avec E. Scherer, en 1850 cette *Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne* qui marqua si profondément dans l'histoire de l'exégèse française au XIXe siècle. Interrompue en 1869, a repris vie il y a quelques années (sous un titre légèrement modifié) et tient une place brillante dans nos études sous la direction de maîtres pour la plupart collaborateurs et amis de notre revue. Après le cataclysme de 1870, T. Colani, venu à Paris, reprit le bon combat pour les méthodes critiques et la liberté religieuse. Nous devons beaucoup de gré à Mlle J. Colani pour nous avoir donné ce recueil de sermons inédits de son père (deux autres recueils avaient paru en

Digitized by Google

1857 et 1860, des sermons détachés en 1856. 1860 et 1861) ; il apporte une très intéressante contribution à l'histoire religieuse de l'Alsace protestante sous le second Empire. Comme touchant de plus près au domaine historique, signalons le sermon prononcé le 13 mars 1864 à propos de la destitution d'Athanase Coquerel et celui prononcé le 29 mai de la même année à l'occasion de l'anniversaire de Calvin. Ces sermons d'une langue forte et simple, montrent une pensée qui va droit à l'auditeur, sans haine et sans crainte.

P. A.

Digitized by Google

Chronique

Nécrologie

P. Oltramare. Notre Revue perd en lui un de ses plus précieux amis, un des maîtres dont la collaboration nous donnait la plus juste fierté. L'homme en lui était d'un charme et d'une urbanité incomparables. Cet esprit qui possédait une supériorité si aisée dans plusieurs disciplines très différentes, était à l'opposite de toute morgue doctorale. Les littératures de la Grèce et de Rome ne lui étaient pas moins familières que celles de l'Inde et de l'Iran et sa culture philosophique lui permettait de donner des unes et des autres des interprétations d'une forte originalité sans jamais être systématiques. Dans l'histoire des idées religieuses, ce descendant d'une brillante lignée de professeurs et de théologiens chercha autre chose que les satisfactions de sa recherche érudite : il est l'auteur, on ne saurait l'oublier, d'un livre émouvant sur *la Religion et la vie de l'esprit* (1925) écrit à l'automne de sa vie, et bien souvent, par exemple dans son étude sur *l'évolutionisme et l'histoire des religions* (R. H. R., 1907 .), il a traité en philosophe de questions qu'une érudition descriptive pense être hors de son ressort. Son *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* (Paris, 2 vol., 1907-1923) reste comme son œuvre maîtresse. Mais il a donné à de nombreuses revues d'orientalisme ou d'humanisme des travaux tous menés à ce point d'achèvement, de critique élégante et sûre qui était la marque de Paul Oltramare. Notre Revue a eu la bonne fortune d'en publier plusieurs, l'un notamment des derniers écrits, lorsqu'il abandonna son enseignement à l'Université de Genève et que son travail, toujours lucide en dépit de l'âge et de sa santé précaire, pût se libérer d'obligations professionnelles qu'il remplissait avec tant de conscience et d'éclat : il avait été heureux de faire profiter de ses loisirs notre Revue, et en nous annonçant un article sur *la Bhagavad-Gîtâ, partie intégrante du Mahabhârata* (t. XCVII, nº 2-3), il nous laissait espérer la collaboration fréquente que nous sollicitions de tout cœur. Nous n'en ressentons que plus douloureusement le vide que Paul Oltramare laisse parmi nous.

Mayer Lambert. En pleine activité il avait été assailli par une brutale maladie et plusieurs années de souffrances avaient tragiquement épuisé ses forces. Nul n'ignore ici quels éminents services

Digitized by Google

avait rendus ce savant dans des domaines divers de l'orientalisme. La probité, la sûreté de sa science n'avaient d'égale que sa modestie. Le recul du temps ne sera pas nécessaire pour faire reconnaître l'exceptionnelle étendue de son information et la rigueur de sa critique en matière de langues sémitiques, la fécondité de son enseignement, poursuiv usqu'à ce que les forces lui ainet manqué, à l'École des Hautesi Études et à l'École rabbinique de Paris. Ce que l'on connaît peut-être moins que l'activité du maître qui enseignait à la fois l'hébreu classique, l'araméen et le syriaque, c'est la curiosité qu'il portait aux études sur l'histoire religieuse soit de l'époque biblique, soit de l'époque talmudique. Ce n'était pas seulement en linguiste que, dès le début de sa carrière,il s'était intéressé à l'œuvre difficile de Saadya de Fayyoum (édition avec J. Derenbo*Jrg* des *Proverbes* de Saadia, et thèse pour l'École des Hautes Études (1891) sur le comment aire de Saadia au Sefer Yésira); la collection de *la Revue de l'Histoiredes Religions* contient, de Mayer Lambert, de très nombreux comptes rendus qui, réunis, formreaient une substantielle série d'études sur la littérature haggadique et tous témoigneraient de la lucide objectivité, de l'érudition pénétrante du maître philologue auteur de cette grammaire hébraïque que la mort l'aura empêché de voir en son achèvement monumental. Nous saluons avec émotion la mémoire et l'exemple que laisse Mayer Lambert. P. A.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1930-1931. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. — *A l'Ecole des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses*

M. Mauss. Mythologie et mentalité religieuse en Australie, lundi, 10 h. 3/4. — Documents relatifs aux rapports entre la religion et la famille en Papouasie, mardi, 10 h. 3/4.

M. G. Raynaud. Histoire chronologique, civile et religieuse de la Moyenne Amérique ; civilisations, religions et histoire de l'Amérique du Sud et du Nouveau-Mexique. Les villes ruinées mayas et mexicaines d'après les derniers travaux, samedi à 14 h. 1/2 et 15 h. 1/2.

M. Granet. Les pratiques de la longue vie, mercredi 9 h. 1/4. — Traduction de textes taoïstes, mercredi, 10 h. 1/4.

M. Foucher. Lecture commentée de textes brahmaniques, samedi, 14 heures. — Explication de textes bouddhiques, mercredi, 16 h. 1/2.

M. Masson-Oursel. Explication des Yoga-sutras (t. IV), lundi 14 h. 1/2. — La notion de nirvâna, lundi, 15 h. 1/2.

M. Morel. Les temples du Nouvel-Empire thébain, mardi, 14 heures. — Explication de textes du temple de Louxor, mardi, 14 heures.

Digitized by Google

M. Fossey. Étude de légendes et d'hymnes, particulièrement du fascicule XV des *Cuneiform Texts*, mardi et jeudi, 17 heures.

M. Liber. Le judaïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne ; examen de l'ouvrage de G. F. Moore ; les idées religieuses (1er semestre) ; les idées morales (2e semestre), mercredi, 16 heures. — Explication des *Pirke* de Rabbi Eliezer (1er semestre) ; les origines de la poésie synagogale ; explication des compositions de Kalio, mercredi 17 heures

M. Gaudefroy-Demombynes. Jésus dans le Coran et dans le Hadith, lundi 16 heures. — Iblis et les yiens dans la tradition musulmane, mercredi, 16 heures.

M. Toutain. Le culte de Poseidon et des divinités de la mer dans le monde hellénique, vendredi, 17 heures. — Les cultes de l'Italie méridionale et de la Sicile, jeudi 15 heures.

M. J. Marx. Études de mythologie celtique, jeudi 10 heures. — Études de folklore médiéval, fêtes et contes populaires, jeudi, 11 heures.

M. Goguel. Introduction à l'Épître aux Hébreux et aux Épîtres catholiques avec exégèse de morceaux choisis de ces épîtres, lundi, 11 heures. — La genèse de la foi à la résurrection de Jésus *(suite)*, mercredi, 14 heures.

M. Monceaux. Le quatrième livre des Confessions de saint Augustin, lundi, 14 h. 1/4. — Le premier Dialogue de Sulpice Sévère, mercredi, 15 h. 1/4.

M. H. Ch. Puech. Recherchez sur quelques théories mystiques chez le Pseudo-Denys et dans la littérature chrétienne et le néoplatonisme antérieurs, vendredi, 10 h. 3/4. — La polémique antichrétienne *(suite)* : Celse, *Discours vrai* ; Plotin, *Contre les gnostiques* (Ennéades, II, 9), vendredi, 17 heures.

M. G. Millet. Les monastères de l'Athos, jeudi, 14 h. 1/2 (1er semestre). — Études pratiques sur l'art chrétien d'Orient, samedi, 9 h. 1/4.

M. Mariès. L'exégèse byzantine et son influence sur les manuscrits illustrés, jeudi, 14 h. 1/2 (2e semestre).

M. Alphandéry. Nouvelles recherches sur le prophétisme en Occident aux XIVe et XVe siècles, mardi, 15 h. 1/4. — Les Vaudois, histoire et doctrine, vendredi, 15 h. 1/2.

M. Gilson. Direction de travaux relatifs aux doctrines médiévales, mercredi, 15 h. 1/2.

M. Patronnier de Gandillac. La doctrine du cardinal d'Ailly, mardi, 16 h. 1/2. — Les origines médiévales des doctrines religieuses de la Renaissance, mercredi, 14 h. 1/2.

M. R. Genestal. L'excommunication, mardi, 14 h. 1/4.

M. Le Bras. Les collections canoniques de l'Occident, vendredi, 14 heures.

M. Bayet. La morale chrétienne en Gaule d'après Salvien et Sidoine Apollinaire, jeudi, 10 heures. — Les idées morales relatives à la guerre et au service militaire dans les églises chrétiennes des trois premiers siècles, jeudi, 11 heures.

Digitized by Google

II. — *A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques*

M. Isidore Lévy. Histoire d'Israël, samedi, à 10 h. 30.

M. J. Zeiller. Inscriptions chrétiennes, mardi à 9 heures.

M. L. Halphen. Textes relatifs à l'histoire de l'Église aux XIIe et XIIIe siècles. — Études sur l'histoire de la papauté au XIIIe siècle, mardi et mercredi à 14 heures.

M. Vitean. L'Évangile de saint Matthieu, le vendredi à 17 heures.

Mlle M. L. Sjœstedl. La littérature d'imagination dans le moyen âge irlandais (navigations et visions), mercredi, 10 h. 30.

M. Renou. Lecture de textes védiques, mardi, 10 h. 30.

M. J.-C. Février. Recherches sur les représentations figurées des dieux palmyréniens, jeudi, à 15 heures.

M. V. Seheil. Déchiffrement de textes religieux de Bogaz-Keui, lundi, à 8 h. 1/2.

M. J. Weill. Explication de textes faciles de la Bible, jeudi à 10 h. 30. — Explication des livres d'Osée et de l'Ecclésiaste, jeudi à 11 heures.

M. Nau. Les controverses christologiques au Ve siècle, mardi à 14 heures.

M. Pryzluski. Le Bouddhisme primitif et les premières Upanishads. — Explication de l'Apadâna Pali, vendredi à 10 et 11 heures.

III. — *Au Collège de France*

M. Baruzi. Recherches sur les premières formes de la prière et de l'oraison dans l'histoire du christianisme. — La relation du protestantisme à la mystique, étudiée chez les premiers mystiques protestants, lundi et samedi, 10 h. 30.

M. Massignon. Contacts et conflits de la mystique avec l'amour courtois dans l'histoire de la pensée musulmane, mercredi à 10 h. 30. — Le Chiisme à travers les siècles : rôle doctrinal et social d'une minorité légitimiste, samedi à 10 h. 1/4.

M. G. Millet. La peinture religieuse de l'Orient chrétien du XIIIe au XIVe siècle, jeudi à 10 h. 30. — Architecture des églises byzantines, slaves et roumaines, vendredi à 11 heures.

M. Sylvain Lévi. Étude du Karmaïrlhâga en rapport avec les sculptures du Boro-Budue *(suite)*, samedi à 10 h. 30.

M. Monceaux. Les polémiques de saint Jérôme dans ses premières œuvres, lundi à 15 h. 15. — Explication du quatrième livre de la Cité de Dieu de saint Augustin, mercredi à 14 h. 15.

M. Cagnat. L'archéologie de l'Afrique chrétienne, samedi à 16 heures.

Digitized by Google

IV. — *A la Faculté des Lettres*

M. Gilson. La mystique de saint Bernard de Clairvaux, mardi à 10 heures.

M. Ch. Picard. Les édifices religieux d'Athènes et de l'Attique, vendredi à 11 heures.

M. Guignebert. L'Eglise de Rome, aux IIIe et IVe siècles, vendredi à 17 heures. — L'Évangile selon Matthieu, mardi à 15 h. 15.

M. Focillon. Églises du moyen âge de la région parisienne, lundi à 17 h. 15.

M. Lavedan. Les cloîtres catalans, samedi à 15 h. 45.

M. Lods. La littérature juive aux environs de l'ère chrétienne, mercredi à 15 h. 15. — Les prophètes d'Israël et leur temps, lundi à 8 h. 45.

M. de Labriolle. L'œuvre de Tertullien, mercredi à 15 heures.

M. Strowski. Pascal et les Pensées, vendredi à 17 heures.

M. Ascoli. Bossuet, Sermon sur la mort, oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre, vendredi à 11 heures.

M. Hauvette. L'Empire et la Papauté dans l'œuvre de Dante, mercredi 15 h. 1/2.

Conférences du dimanche au Musée Guimet en 1931

Dimanche 11 janvier, à 15 heures. — M E. *Benveniste :* Aspects du Mazdéisme.

— 18 janvier, — *M. M. Mauss :* Cerfs-volants et mâts de cocagne dans le monde du Pacifique.

— 25 janvier, — *M. J. Bloch :* Les mystiques de l'Inde médiévale : Kabir.

— 1er février, — *M. le Dr P. Rivet :* L'origine des peuples océaniens.

— 8 février, — *M. L. Massignon :* Les Imamites et le légitimisme alide dans l'Islam.

— 15 février. — *M. V. Goloubew :* Une mission archéologique à Ceylan.

— 12 février, — *M. P. Alphandéry :* Prophéties grecques et arabes pendant les Croisades.

— 1er mars, — *M. C. Virolleaud :* Les cultes syriens et phéniciens au IIe millénaire avant J.-C.

— 8 mars, — *M. Ar Godard :* Les récentes découvertes du Louristan.

Digitized by Google

—	15 mars,	—	*M. P. Pelliot :* Les premières relations entre la Chine et l'Orient gréco-romain.
—	22 mars,	—	*M. S. Elisséev :* Travaux japonais sur la préhistoire.
—	29 mars,	—	*M. H. Maspéro :* La vie privée à l'époque des Han.
—	12 avril,	—	*M. L. Rougier :* L'Astronomie chaldéenne et les religions astrales dans l'antiquité.
—	19 avril,	—	*M. J. Toutain :* Le mythe de Phaéton.
—	26 avril,	—	*M. G. Ferrand :* Les navigations dans l'océan Indien.
—	3 mai,	—	*M. A. Morel :* La marine égyptienne et les navigations vers le pays de Pount.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 20 octobre 1928

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Guignebert* préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Carette, R. Dussaud, Massoul, Mélon, Sartiaux, J. Trève ; MM. Guignebert, Alba, C. Aegerter, E. Degerter, Alphandéry, Barrau-Dihigo, H. Berr, Boulanger, Couchoud, Cumont, Delarocque, Deny, Dujardin, Dussaud, de Faye, Goguel, Lebègue Lods, Macler, Mayer Lambert, Pottier, A. Roman, Sartiaux, Sidersky, Toutain, Virolleaud.

Lecture est donnée par le secrétaire des séances du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le président adresse les félicitations de la société à *M. René Dussaud* qui vient d'être nommé conservateur des antiquités orientales au musée du Louvre.

Le secrétaire général présente à l'assemblée le livre qu'un érudit hollandais, M. Tielrooy, vient de publier sur Renan ; puis celui de M. Sartiaux sur les *Civilisations anciennes de l'Asie Mineure.*

M. *Sidersky* prie ensuite le président de présenter l'ouvrage, écrit en hébreu, de M. Eisenstein : *Encyclopédie des controverses.*

M. Guignebert fait part au Congrès de l'importance qu'a eue l'Histoire des Religions au récent Congrès d'Oslo.

Digitized by Google

M. Boulanger lit une communication sur *Ce que l'on sait de l'orphisme.* Elle donne lieu à un échange de vues entre MM. *Pottier, Guignebert* et *Boulanger.*

La séance est leveé à 6 h. 1/2.

Séance du 17 novembre 1928

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Guignebert* préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Frazer, Mélon, Renan ; MM. Guignebert, Alba, E. Aegerter, Alphandéry, Couchoud, Dujardin, Dussaud, Frazer, Girard, Goblet, Goguel, A. Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Matisse, Moncel, Moret, Serouya, Sidersky, Stahl.

Lecture est donnée par le secrétaire des séances du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le président fait part à l'assemblée de la mort de *M. Théodore Reinach* et rappelle en quelques mots la grandeur de la perte qu'a faite la science et la Société Ernest Renan dont M. Th. Reinach avait été président.

M. Couchoud annonce la mort de *M. R. Kreglinger.* L'assemblée s'associe aux regrets qu'il exprime.

M. Macler prend la parole pour une communication : *Pais mes bêliers, étude exégélique.*

MM. Guignebert, Goguel, Couchoud, Sidersky présentent quelques observations.

M. Y. M. *Goblet* lit ensuite un rapport sur *l'Histoire des Religions au Congrès de Folklore* (Londres 1928).

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Assemblée générale du 15 décembre 1928

La séance est ouverte à 4 heures et demie. *M. Guignebert* préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Massoul, Mélon ; Mlle d'Asbeck ; MM. Guignbert, Ch. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, Carcopino, Choublier, Couchoud, Dujardin, Eisler, Glotz, Goblet, Goguel, Lebègue, Lods, Macler, Matisse, Moncel, Pottier, Sartiaux, Serouya, Sidersky, Stahl, Vallette.

Lecture est donnée par le secrétaire général du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général fait connaître à l'Assemblée la constitution d'une *Société du Folklore français* et lit des fragments de la circulaire qui en annonce la formation.

MM. Guignebert, Glotz, Goblet et *Pottier* présentent quelques remarques au sujet de cette circulaire.

M. Guignebert, président sortant, prononce une allocution. Le trésorier lit le compte rendu financier de l'année 1928. Il est adopté.

Le secrétaire général lit le compte rendu moral de l'année 1928. Il est adopté.

Digitized by Google

Le secrétaire général fait connaître le résultat des élections pour l'exercice 1929. Les membres du Comité sortants sont réélus.

Le Bureau pour 1929 est ainsi composé. :

Président : *M. A. Morel.*

Vice-présidents : *MM. M. Goguel* et *A. Lefranc.*

Secrétaire général : *M. P. Alphandéry.*

Trésorier : *M. Fr. Macler.*

Secrétaire des séances : *M. A. Alba.*

M. Goguel a la parole pour une communication sur *Un nouveau témoignage non chrétien sur la traduction évangélique d'après M. Eisler.*

MM. Guignebert et *Eisler* présentent quelques remarques.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 26 janvier 1929

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. A. Morel* préside.

Présents : Mmes Dussaud, Massoul, Sartiaux ; Mlle Rutten, Fayard ; MM. Moret, Alba, Alphandéry, Bémont, Berl, Brière, Boulanger, L. Cahen, Contenau, Dujardin, Dussaud, Eisler, Girard, Goguel, Kindberg, Lambert, Lods, Macler, Matisse, Moncel, Pottier, Sartiaux, Sérouya, Sidersky, Stahl.

Lecture est donnée par le secrétaire général du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général signale deux ouvrages qui viennent de paraître et ont pour auteurs deux membres de la société : *l'Autobiographie* de *A. Houtin* (t. II), éditée par les soins de M. *Sartiaux*, et *Théophile ou l'Etudiant des religions*, par *M. P. L. Couchoud.*

M. Morel, au moment d'entrer en fonctions, prononce une allocution.

Il lit ensuite des pages inédites de copies de Renan, alors élève du petit séminaire.

M. Contenau fait une communication sur les *Tombes royales d'Our et l'histoire des religions.*

La discussion est remise à la prochaine séance étant donné l'heure avancée.

La séance est levée à 6 h. 3/4.

Séance du 22 février 1929

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Moret* préside.

Présents : Mmes Fontanes, Frazer, Jourdan, Massoul, Michel-Lévy, Renan, Sartiaux ; Mlles d'Asbeck, Fayard, MM. Moret, C. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Bémont, Berl, Contenau, Couchoud, Cumont, Eisler, Frazer, Gaudefroy-Demombynes, Geuthner, Goguel, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Matisse, Picard, Raynaud, Sartiaux, Serouya, Sidersky, Stahl, Vallette.

Digitized by Google

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance Il est adopté sans observations.

Le président présente les félicitations de la société à *M. Sidersky*, promu officier de la Légion d'honneur.

Le président annonce la mort de *M. Eug. de Faye*, ancien président de la société. Il rappelle le caractère et les ouvrages de M. de Faye. L'assemblée s'associe aux regrets qu'il exprime.

Le secrétaire général signale l'article que M. Sidersky vient de consacrer dans la revue *Chalom*, à la mémoire de M. Théodore Reinach.

Il annonce que le Bureau du Congrès de Psychologie appliquée invite cordialement les membres de la Société Ernest Renan aux séances de ce Congrès.

M. Moret fait une communication sur les *Rapports des Thinites et des Sumériens à propos des fouilles d'Our.*

MM. Boreux, Contenau et *Eisler* présentent quelques observations

La séance est levée à 6 h. 1/4.

Séance du 23 mars 1929

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Beugin, Carette, Fontanes, Massoul, Michel-Lévy, Sartiaux ; MM. Moret, Ch. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alfaric, Alphandéry, Berl, A. Cahen, Choublier, Couchoud, Eisler, de La Garenne, Girard, Goguel, Hollard, Kindberg, Lebègue, Macler, Matisse, Lods, Nagrodzky, Sartiaux, Stahl, Sidersky.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général fait savoir que *M. Bémont* a fait don à la société d'un portrait de Renan dans son cabinet de travail. Le secrétaire général adresse à M. Bémont les remerciements de la Société.

Le secrétaire général informe la Société du prochain Congrès d'histoire des religions qui se tiendra à Lund et lit la circulaire qui fixe les lignes générales des travaux, de ce Congrés

M. Eisler prend la parole pour une communication sur *Simon le Magicien et le qualrième Evangile.*

M. Alfaric présente un certain nombre d'observations.

La séance est levée à 6 h. 3/4.

Séance du 20 avril 1929

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Moret* préside.

Présents : Mmes Beugin, Brouxelle, Massoul, Michel-Lévy, Renan, Sartiaux ; Mlle d'Asbeck, Fayard ; MM. Moret, Ch. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Bémont, Couchoud, Dujardin, Eisler, de La Garenne, Girard, Goguel, Lebègue, Macler, Picard, H.-C. Puech, Sartiaux, Sidersky, Stahl, Vallette.

Digitized by Google

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général présente à la Société l'ouvrage posthume de M. A. Houtin : *Courte histoire du célibat ecclésiastique*, édité par les soins de *M. Sartiaux*.

M. H. Girard fait une communication sur *Quelques catholiques romantiques : Chateaubriand, Ballanche, Ozanam.*

M. Alphandéry présente quelques observations.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 25 mai 1929

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Moret* préside.

Présents : Mmes Derenbourg, Massoul, Mélon, Michel-Lévy, Sartiaux ; Mlle d'Asbeck, Fayard ; MM. Moret, Ch. Algerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Couchoud, Dussaud, Gaudefroy-Demombynes, Glotz, Goguel, Lebègue, Lods, Macler, Picard, Pottier, Puech, Roman, Sartiaux, Sidersky, Stahl, Vallette.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général donne lecture de la plus récente circulaire du Congrès international d'histoire des religions qui doit se tenir à Lund en août 1929. La Société Ernest Renan désigne comme délégués *MM. Alphandéry, Guignebert*, et *Toulain.*

M. Ch. Picard fait une communication sur la *Disgrâce des Danaïdes.*

MM. Eisler, Dussaud et *Sartiaux* présentent quelques observations.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 29 juin 1929

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Derenbourg, Fontanes, Homberg, Jourdan, Massoul, Mélon, Michel-Lévy ; Mlles d'Asbeck, Rutten ; MM. Goguel, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Deny, Dussaud, Glotz, Goblet, Guignebert, Lebègue, Lods, Macler, Pottier, Puech, de Pulligny, Raynaud, A. Roman, Sidersky, Stahl.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général fait connaître la mort de *M. Ch. V. Langlois* et rappelle en quelques mots ses travaux et l'esprit qui les animait.

M. Parrot a la parole pour une communication sur *les Grands Temples de Baalbek.*

M. Dussaud présente quelques observations.

La séance est levée à 6 heures.

Digitized by Google

Séance du 26 octobre 1929

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Morel* préside.

Présents : Mmes Beugin, Brouxelle, Carette, Derenbourg, Dussaud, Massoul, Mélon, Michel-Lévy ; Renan, Sartiaux ; Mlles Fayard, Massé, MM. Moret, Ch. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandérv, H. Berr, Couchoud, Deny, Dujardin, Dussaud, Eisler, Girard, Goblet, Goguel, Guignebert, Lebègue, Lods, Macler, Picard, Postel, Pottier, Roman, Sartiaux, Sidersky, Stahl, Virolleaud.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général salue la mémoire de *MM. P. Souday* et *G. Lyon* décédés récemment. Il mentionne la publication du livre de *M. Aegerter* sur Saint-Just.

M. G. Ferrand fait une communication sur *l'Islam au Siam et à Madagascar.*

MM. Lods, Couchoud et *G. Ferrand* échangent des vues sur cette question.

M. Alphandéry parle des *Congrès internationaux d'histoire des religions* et fait l'historique de cette œuvre jusqu'au récent Congrès de Lund.

MM. Morel, Guignebert et *Sartiaux* présentent quelques observations.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 23 novembre 1929

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Carette, Derenbourg, Dussaud, Fontanes, Mélon, Rodier, Sartiaux, Trève ; MM. Goguel, C. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Brigeois, Contenau, Couchoud, Dujardin, Dussaud, Eisler, de La Garenne, Goblet, Glotz, Kindberg, Koyré, Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Matisse, Nagrodzky, Picard, Pottier, Puech, Sartiaux, Serouya, Sidersky, Sinapian, Stahl, de Treitschke, Toutain, Virolleaud.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général salue le dixième anniversaire de la fondation de la Société des Études arméniennes, récemment célébré.

M. du Mesnil du Buisson fait une communication sur *les installations cultuelles de Qalna.*

M. Pollier présente quelques observations.

M. Couchoud lit, au nom de *M. Siouville,* une communication sur *une source chrétienne de l'Islam.*

MM. Glotz, Eisler et *Dussaud* échangent quelques remarques.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Digitized by Google

Assemblée générale du 21 décembre 1929

La séance est ouverte à 4 heures et demie. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Derenbourg, Dussaud, Massoul, Mélon, Michel-Lévy, Rodier, Sartiaux ; Mlles d'Asbeck, Fayard ; MM. Goguel, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, Causse, Couchoud, Dujardin, Eisler, de La Garenne, Glotz, Goblet, Goguel, Lods, Picard, Rougier, Serouya, Toutain.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général salue M. le professeur G. Ferrero, présent à la séance.

Le secrétaire général lit le rapport financier, en l'absence de *M. Macler* empêché. Il lit ensuite le rapport moral sur l'exercice 1929. Les deux rapports sont adoptés sans observations.

M. Dujardin présente quelques remarques au sujet du mode de paiement des cotisations.

Le secrétaire général transmet à la Société l'invitation du Comité international de philosophie qui doit se tenir à Oxford.

M. Causse présente une communication sur *les Prophètes d'Israël et la crise de la solidarité familiale et tribale dans l'ancien Israël.*

MM. Glotz, Lods, Eisler, Dujardin et *Serouya* présentent quelques observations.

Le secrétaire général fait connaître les résultats des élections pour l'année 1930. Les membres sortants du Comité sont réélus.

Le Bureau pour 1930 est ainsi composé :

Président : *M. Goguel.*

Vice-présidents : *MM. A. Lefranc* et *Ch. Picard.*

Secrétaire général : *M. P. Alphandéry.*

Trésorier : *M. Fr. Macler.*

Secrétaire des séances : *M. A. Alba.*

La séance est levée à 6 h. 3/4.

Séance du 18 janvier 1930

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Beugin, Dussaud, Goblet, Homberg, Massoul, Mélon, Michel-Lévy ; Mlles d'Asbeck, Fayard ; MM. Goguel, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, Couchoud, Dujardin, Dussaud, Eisler, de La Garenne, Glotz, Goblet, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lambert, Lebègue, E.-M. Lévy, Lods, Macler, du Mesnil du Buisson, Nagrodzky, Picard, Puech, Roman, Serouya, Sidersky, Vallette, Virolleaud.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Au moment d'entrer en fonctions, *M. M. Goguel,* président, prononce une allocution.

Digitized by Google

Le secrétaire général fait connaître une suggestion présentée par plusieurs professeurs de l'Université de Strasbourg, membres de la Société Ernest Renan : ils souhaiteraient que fussent, de temps en temps, organisées quelques réunions plus larges de la Société où les membres de province pourraient se rencontrer et collaborer effectivement avec leurs collègues de Paris.

L'Assemblée, après quelques observations de *MM. Guignebert, Sidersky* et *Goblet*, adopte en principe la suggestion et charge le Bureau du soin d'en étudier la réalisation.

Le secrétaire général fait connaître la mort de *Mme Marius Fontanes* et adresse à sa famille les condoléances de la Société.

M. H. Berr prend la parole pour une communication sur l'*Histoire des religions dans un vocabulaire historique.*

M. Goguel présente quelques observations. Il est fait appel aux membres de la Société pour collaborer au vocaculaire historique institué par le « Centre de synthèse historique ».

M. Guignebert lit une communication sur *d'anciennes représentations chrétiennes relatives à l'origine et à la nature de l'âme.*

La séance est levée à 6 h. 3/4.

Séance du 22 février 1930

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Carette, Derenbourg, Massoul, Mélon, Michel-Lévy, Sartiaux, Virolleaud ; Mlles Fayard, Massé, Rutten ; MM. Goguel, Ch. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, Choublier, Dussaud, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lasserre, Lebègue, E.-M. Lévy, Macler, Picard, Piganiol, Pottier, Puech, Sartiaux, Serouya, Sidersky, Virolleaud.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général félicite *M. J. Carcopino*, au nom de la Société, sur son élection récente à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Le secrétaire général annonce la publication des *Souvenirs et impressions* d'Henriette Renan, dans la 2e série de la *Bibliothèque romantique* dirigée par *MM. H. Girard* et *H. Moncel.*

M. Virolleaud fait une communication sur la *Divination babylonienne.*

MM. Sidersky, Guignebert et *Lods* présentent quelques observations. *M. Guignebert* donne la conclusion de l'étude lue à la séance précédente sur *Quelques représentations chrétiennes relatives à l'origine et à la nature de l'âme.*

MM. Goguel, Sidersky, Sartiaux et *Lods* présentent des observations.

La séance est levée à 6 h. 3/4.

Digitized by Google

Séance du 22 mars 1930

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Beugin, Derenbourg, Massoul, Mélon, Michel-Lévy, Sartiaux; Mlle Massé ; MM. Goguel, C. Aegerter, E. Aegerter, Alphandéry, Carcopino, Dussaud, Eisler, de La Garenne, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Neveux, Piganiol, Puech, Roman, Sartiaux.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le président salue la présence à la séance de MM. Konrad Ziegler, prorecteur de l'Université de Greifswald, et Dibelius, professeur à l'Université de Heidelberg.

Le président annonce que, par suite de convenances personnelles, exprimées par différents savants de province membres de la Société, la séance en leur honneur qui devait se tenir au moment de la Pentecôte a dû être remise à la première quinzaine d'octobre.

M. M. Goguel présente une communication intitulée *Parousie et résurrection.*

Elle est suivie d'une discussion à laquelle prennent part *MM. Dibelius, Ziegler, Eisler, Carcopino* et *Goguel.*

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 3 mai 1930

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Carette, Derenbourg, Goblet, Mélon, Michel-Lévy; Mlles d'Asbeck, Fayard, Massé, MM. Goguel, C. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Ceccaldi, Couchoud, Dujardin, Eisler, Goblet, Lambert, Lods, Macler, Piganiol, Puech, Roman, Stahl, Vallette, Virolleaud.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général revient sur la question des séances de la Société Ernest Renan spécialement organisées sur la demande de collègues de province. Il insiste sur le caractère de périodicité qu'il faudrait leur donner et sur l'intérêt que présenterait leur fixation à l'époque des vacances de Pâques, sauf exception pour cette année.

Il adresse les félicitations de la Société à *MM. Morel* et *Mauss,* le premier promu officier et le second nommé chevalier de la Légion d'honneur.

M. Eisler prend la parole pour une communication sur *la date et l'interprétation du « Livre de la Nouvelle Alliance » de Damas.*

MM. Sidersky, Dujardin et *Lods* présentent quelques observations.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 31 mai 1930

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Derenbourg, Dussaud, Homberg, Massoul,

Digitized by Google

Michel-Lévy, Renan ; Mlles Fayard, Massé ; MM. Goguel, C. Aegerter, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Couchoud, Dussaud, Eisler, Glotz, Goguel, Lebègue, E. M. Lévy, Macler, Matisse, Picard, Postel, Pottier, Puech, Rougier, Serouya, Sidersky, Stahl, Toutain.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général fait connaître la mort et salue la mémoire de *Mgr Tourian*, patriarche des Arméniens de Jérusalem, membre de la Société.

M. Toutain prend la parole pour une communication sur *l'Histoire des religions aux Congrès d'Alger* (avril 1930).

M. Ad. Lods résume la communication qu'il a présentée au *Congrès national des sciences historiques* à Alger.

M. Ch. Picard fait une communication sur *Quelques cultes primitifs de Délos*. *MM. Glotz* et *Eisler* présentent quelques observations.

La séance est levée à 6 h. 3/4.

Séance du 28 juin 1930

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Carette, Derenbourg, Dussaud, Goblet, Michel-Lévy, Virolleaud ; Mlle Fayard ; MM. Goguel, E. Aegerter, Alba, Alphandéry, Brigeois, Contenau, Couchoud, Cumont, Dujardin, Dussaud, Eisler, Girard, Glotz, Goblet, Lambert, Lebègue, E.-M. Lévy Lods, Macler, Moncel, Picard, Piganiol, Postel, Puech, Roman, Serouya, Stahl, Valette, Virolleaud.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Une assemblée générale est tenue pour une modification aux statuts de la Société. Les nouveaux statuts sont approuvés à l'unanimité.

M. Ch. Virolleaud a la parole pour une communication sur *le voyage de Gilgamesh au Paradis.*

MM. Glotz, Eisler et *Lods* présentent quelques observations, La séance est levée à 6 h. 1/2.

Journées d'Histoire des religions

Les Journées d'Histoire des religions organisées par la Société Ernest Renan, se sont tenues les 29 et 30 octobre 1930, à l'hôtel de Nevers, dans le local du « Centre de synthèse » mis obligeamment à la disposition de la Société par la Comité directeur du « Centre de synthèse ».

Ces séances ont attiré un public nombreux de membres de la Société et d'invités. *M. Goguel*, président de la Société Ernest Renan, a dirigé les débats.

Les communications suivantes ont été présentées :

Digitized by Google

Le mercredi 29 octobre, le matin :

M. P. Masson-Oursel : Psychologie mystique et logique de l'absolu.

M. R. Hervé : La controverse sur l'origine des « Américains » aux XVIIe et XVIIIe siècles. Les origines théologiques d'une question d'éthnographie.

M. P. Masson-Oursel : La noria, prototype du « Dharmaçara », l'après-midi :

M. Ch. Picard : Les Néréïdes funéraires de Xanthos.

M. H. Jeanmaire : L'origine du texte de Strabon (l. X) sur les mystères.

M. P.-L. Couchoud : Sept énigmes de l'Apocalypse.

Le jeudi 30 octobre, le matin :

M. G. Ferrand : Les musulmans immigrés à Madagascar.

M. D. Sidersky : La parole suprême de Jésus.

M. J. Toutain : Quel était le véritable caractère d'Hermès dans la religion proprement hellénique ?

M. J. Toutain : Un rite curieux du culte de Vulcain à Rome.

L'après-midi :

M. A. Piganiol : Constantin et le christianisme avant l'Edit de Milan.

M. P. Alfaric : Du Messianisme juif à l'Église chrétienne.

Mlle M. d'Asbeck : L'idée du retour en Dieu chez les mystiques néo-platonisants du moyen âge.

Ont pris part aux discussions : Mme Lot-Borodine, MM. de Gaultier, Koyré, Maunier, H. C. Puech, Glotz, Wuilleumier, Boulanger, Goguel, Guignebert et Alphandéry.

Séance du 22 novembre 1930

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Goguel* préside.

Présents : Mmes Dussaud, Goblet, Homberg, Massoul, Mélon, Trève ; Mlle Fayard ; MM. Goguel, Alphandéry, Boulanger, Dussaud, Eisler, Girard, Goblet, Lebègue, E.-M. Lévy, Lods, Picard, Puech, Serouya, Sidersky, Stahl, Virolleaud.

Lecture est donnée par le secrétaire général du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général donne un compte rendu sommaire des Journées d'Histoire des religions tenues les 29 et 30 octobre.

Le secrétaire général salue la mémoire de *MM. Mayer Lambert, Paul Ollramare* et *Pierre Lasserre,* membres de la Société Ernest Renan décédés depuis la dernière séance.

M. R. Vallois donne lecture d'une étude sur le *Péan de Philodamos de Scarphée* et propose une restitution de ce texte très mutilé.

Des remarques sont présentées par *MM. Ch. Picard* et *Eisler.*

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Digitized by Google

Assemblée générale du 20 décembre 1930

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. *M. Ch. Goguel* préside.

Présents : Mmes Jourdan, Mélon, Michel-Lévy ; Mlles Fayard, Rutten ; MM. Goguel, E. Aegerter, Alphandéry, Ceccaldi, Deny,, Dussaud, de La Garenne, Girard, Glotz, Lambert, Lebègue, E.-M. Lévy Macler, Piganiol, Pottier, Puech, Saintyves, Serouya, Sidersky, Stahl, Varagnac, Virolleaud.

Lecture est donnée du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le président sortant adresse à l'assemblée une allocution.

Le trésorier présente le rapport financier et le secrétaire général le rapport moral pour l'exercice 1930 ; l'un et l'autre sont approuvés sans observations.

Mlle M. Rutten prend la parole pour une communication sur les *Fouilles récentes en Asie antérieure et l'histoire des religions.*

Le secrétaire général donne lecture des résultats des élections pour l'exercice 1931. Les membres du Comité sortants sont réélus. Le Bureau est ainsi composé :

Président : *M. Abel Lefranc.*

Vice-présidents : *MM. Ch. Picard* et *J. Carcopino.*

Secrétaire général : *M. P. Alphandéry.*

Trésorier : *M. Fr. Macler.*

En l'absence de *M. Alba,* il n'est pas procédé à l'élection d'un secrétaire des séances.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Publications récentes

— Sous le titre *Esséniens et Pythagoriciens,* M. Franz Cumont précise le sens d'un passage de Josèphe concernant la conception essénienne de la vie future (*Comptes rendus Académie des inscripl.* 1930, p. 99). L'origine pythagoricienne de cette eschatologie n'est pas douteuse et M. Isidore Lévy (*La légende de Pythagore,* p. 269) n'a pas manqué d'y insister, plus récemment aussi M. Wellmann.

La difficulté à laquelle s'attache M. Cumont consiste à comprendre comment, si les âmes désincarnées s'élèvent vers les hauteurs célestes, peuvent-elles, en même temps, être transportées dans les îles Fortunées au delà de l'Océan ?

Certains exégètes transféraient les îles Fortunées au ciel et l'océan qu'il faut traverser pour les atteindre devient alors l'atmosphère sans cesse agitée par la lutte des éléments. Quant à l'abîme ténébreux et tempétueux, rempli de châtiments incessants, qui est assigné aux réprouvés, il faut l'entendre de la zone sublunaire, c'est-à-dire du cône sombre que notre globe opaque projette dans l'espace du côté opposé au soleil.

Digitized by Google

D'après M. Cumont cette eschatologie doit se rapporter au IIe ou au Ier siècle avant notre ère, c'est-à-dire qu'elle est contemporaine de l'origine des Esséniens. — Elle met en mouvement, à côté d'obserr vations astronomiques qui paraissent tardives, un goût particulie- pour l'allégorie que des découvertes récentes vont obliger à ne pas négliger. Sans retomber dans les excès de Max Müller, et sur un plan différent, il y aura lieu de faire une part à cette disposition d'esprit dès une époque assez ancienne.

— Notre excellent collaborateur, M. Ch. Picard entreprend dans la *Revue des Etudes anciennes*, 1930, p. 97, une nouvelle série de *Notes d'archéologie grecque*. Dans la première, il s'élève justement contre la tendance qui s'est manifestée chez plusieurs historiens des religions anciennes, de refuser aux idoles des Cyclades, d'époque préhellénique ou si l'on veut proto-égéenne, le caractère divin ; ce seraient tout au plus les concubines des morts, les remplaçants de leurs épouses, en un mot des *oushabti* égéens.

Le savant professeur à la Sorbonne ne cherche pas à maintenir un rapport, illusoire à ses yeux, avec la célèbre déesse nue orientale, mais il ne doute pas que ces figurines ne représentent une déesse-mère chthonienne groupée avec ses assesseurs mâles ou féminins, ministres des fêtes sacrées. A ses arguments, on peut ajouter, s'il est loisible d'apporter ici le témoignage des statues stéatopyges de Malte, que ces dernières ont bien été trouvées dans des sanctuaires.

La seconde note (p. 105) est un examen très serré de *La « nouvelle » Coré debout, de Berlin*, d'où il résulte que cet exemplaire ne devra pas être retenu pour l'étude. La qualification de « nouvelle » souligne que ce n'est pas le premier exemplaire sorti de la même officine.

— M. l'abbé Charles-F. Jean a étudié la *Nature des sacrifices au pays de Sumer* d'après les textes sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin (*Journal asiatique*, 1930, p. 131). Sa discussion, très utile au point de vue du vocabulaire, n'aboutit pas à des conclusions précises ; notamment on ne voit pas en quoi se distinguent les diverses oblations. L'holocauste, s'il existe, n'est pas nettement spécifié ; le sacrifice y paraît essentiellement alimentaire.

Il nous semble que ce résultat tient surtout au fait qu'on ne possède pas de traité liturgique ou de description des sacrifices. Les textes utilisés sont de simples listes : « 1 brebis à Nin-hur-sag, 1 brebis à Nusku, 1 brebis à Nin-urta, etc. ». Les termes qui accompagnent ces désignations ont des sens mal déterminés, peut-être « oblation » ou « redevance ». Il nous manque encore de savoir comment on opérait.

R. D.

Le Gérant : F. LAUNAY.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CENT DEUXIÈME

PAGES

Ch. PICARD : *Les apprêts de l'ordination du Galle, d'après une terre cuite d'Odessa*..... 5
G. MARCY : *Origine et signification des tatouages de tribus berbères* 13
V. J. LAROCK : *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés primitives*..... 67
R. MAUNIER : *Benjamin Constant historien des sociétés et des religions* 93
J. TOUTAIN : *L'Histoire des religions aux Congrès d'Alger*... 114
M. GOGUEL : *Adolf von Harnack*..... 122

REVUE DES LIVRES

I. — ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Abdou'l Baha : Les leçons de Saint Jean d'Acre *(H. Massé)*. 142
Benveniste (E.) : The Persian religion according to the Chief Greek texts *(H. Massé)*..... 139
Ebersolt (J.) : Orient et Occident *(R. Dussaud)*..... 131
Genouillac (H. de) : Textes religieux sumériens du Louvre *(R. Dussaud)*..... 129
Genouillac (H. de) : Hymnes sumériens en l'honneur des rois d'Isin *(R. Dussaud)* 129
Genouillac (H. de) : Hymnologie sumérienne *(R. Dussaud)*.. 129
Grimme (H.) : Die Altsinaitischen Buchstabeninschriften *(M. Ginsburger)*..... 134
Königslose (Die) (H. Massé)..... 141
Jerphanion (G. de) : La voix des monuments *(R. Dussaud)*. 131
Lammens (H.) : L'Islam *(H. Massé)*..... 143
Massignon (L.) : Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique de l'Islam *(H. Massé)*..... 137
Stulpner (K.) : Der Tote in Brauch und Glauben der Madagassen *(G. Ferrand)*..... 144

II. — NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Bévenot (H.) : Die beiden Makkabaeerbücher *(M. Ginsburger)* 147
Borée (W.) : Die Alten Ortsnamen Palästinas *(M. Ginsburger)* 146
Clemen (C.) : Les Religions du Monde *(P. Alphandéry)*... 156

Digitized by Google

PAGES

Colani (T.) : Discours inédits *(P. Alphandéry)*..... 157
Coulton (C. C.) : Life in the middle ages. T. I. *(P. Alphandéry)* 148
Dumas (G.) : Nouveau Traité de Psychologie *(P. Alphandéry)* 157
Fawtier (R.) : Sainte Catherine de Sienne. T. II *(P. Alphandéry)* 154
Festschrift zu Simon Dubnows siebzigstem Geburtstag *(M. Ginsburger)*..... 148
Girard (H.) : Un catholique romantique, Frédéric Ozanam *(P. Alphandéry)*..... 156
Greinert (W.) : Vom Begriff der Religion *(M. Ginsburger* . 146
Hesperis 1926-1928 *(Fr. Macler)*..... 148
Horst (Fr.) : Das Privilegrecht Jahves *(M. Ginsburger)*... 146
Hygiene und Judentum *(M. Ginsburger)*..... 147
Leighton Pullan : From Justinian to Luther *(P. Alphandéry)* 152
Macler (Fr.) : Les Dew Arméniens *(P. Alphandéry)*..... 153
Maïmonide : Le Guide des égarés *(P. Alphandéry)*..... 154
Savonarola (G.) : Prediche e scritti *(P. Alphandéry)*..... 155

CHRONIQUES, par *MM. René Dussaud* et *Paul Alphandéry*

Nécrologie : P. Oltramare, p. 159 ; Mayer Lambert, p. 159.
Enseignement de l'histoire des religions : A Paris en 1930-1931, p. 160 ; Conférences du dimanche au Musée Guimet en 1931, p. 163.
Religion assyro-babylonienne : Ch.-F. Jean, Nature des sacrifices au pays de Sumer, p. 176.
Judaïsme ancien : Fr. Cumont, Esséniens et Pythagoriciens, p. 175.
Religion grecque : Ch. Picard, Notes d'archéologie grecque, p. 176.
Société Ernest Renan : (20 octobre 1928-20 décembre 1930), p. 164.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils,per t.99-102

Revue de l'histoire des religions.

3 1951 001 360 398 T

Digitized by Google